هذا شرح تجريد العقائد

للامام الهمام الفاضل العلامة المحقق الطوسي قدس سره القدسي للعالم اللبيب الفاضل الاريب المشتهر بالقوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن نهج ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسولنا الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى آله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد **وبعد** فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقب اهله آيات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومبنى قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم واتم الرسوم اقومها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واعز ما يرغب فيه ويفرح عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبدأ والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقائق الماهيات استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرى فمنه الاطلاع على مشاهدات الملك وغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير الحق والدين **محمد** بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكنها لا شايقة يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها السحر يسجد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار

تداولته ايدي النظار وسابقت في ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء
وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم
الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن
تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس
الحق والملة والدين محمود الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه قد بذل طاقته وحام حول مقاصده
ودقائقه وسعى جاهدا في ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليعمل ارباب
البصائر والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف
الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات
ذائقة شائقة تنفجر من ينابيع تحريراتها انهار الحقائق وتنحدر من علو تقريراتها سيول الدقائق ومع ذلك كان
كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها فخدرات
فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفائسه تحت الحجب مستورة وغرائب ستائره
في خبايا الغيب مخزونة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه
كتاب غريب في صنعه عجيب في وضعه تضاهي الالغاز لغاية ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المقصود وابرازه لا
ينكشف معناه الا لاوحدي من الفضلاء ولا ينفتح مغزاه الا للالمعي من الاذكياء واني بعد ان صرفت في
الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهري فما من كتاب
في هذا العلم الا تصفحت سينه وشينه وما من صحيفة مدونة في هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابت نفسي
ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام وتكون تلك الودائع في خفاء من الاوهام فرايت ان اشرحه شرحا
يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف التي
وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر ونكتا استنبطتها بفكري القاصر
وخاطري الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت فجاء بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املالا
ولا مختصرا فيخل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط للموجز
وحل للملغز وتقييد لمرسله وتحصيل للمجمل وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا من يمن
دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والانصاف
هادم اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق
في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بمقتضى ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان
ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحائب مرحمته اعنة عنايته
نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة قد اقتسمت من الاخلاق
بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها همته العليا محط رحال الافاضل وسدته البهية مجمع

امال الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور باوزاية سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به الاحرار من كل خطة ويعوى الى عالى داراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوئه متكامل فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بحبته فهو فى طلع من الامال متسق ومن تخلى عن مودته فهو فى ظل من النعيم المقيم ممدد بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه مرصص فى جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ماكان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جنابه جلاله موارد الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ح لا يجب المطابقة لمن هوله افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلى الله عليه وسلم فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموره عامة او غيرها لاجرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلاما مما يختص بواحد منها فى بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما فى مبحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى

فالان

فلان الامكان قد اخذ فى كل من حدى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم واما الثانى

فلانه قد اخذ الكون فى تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون فى تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل

والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا

متاثرا وهذا سلب لقسمى الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان

معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين فى قوله و

تحديدهما بالثابت العين والمنفى نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعلم ان مفهوم

الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة

فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود

اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما

يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دورى كذلك تعريف الوجود

المذكور ضمنا دورى فقوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اى بما علم ضمن تحديد

به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اتساعا باطلاق

اسم المشتق منه على المشتق وهو شهور والمال فى الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف

كل مشتق بمشتق تعريفا فى الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقول الحساس مثلا

يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة

فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس

اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز

تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك

بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق

بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب

بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ المشتق

بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار لعلم مفهوم ماخذ

اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك لينبغى ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على

التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف فى الحقيقة للحركة بالخروج

لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقته او بوجه

اخر فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان

الذى علم بوجه الضحك مثلا واريد ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة

كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا نسلم ان تعريف الموجود

بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما

قوله مثلا اذا سئل اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك بما هو
لم يصح ذلك
الكاتب فى الجواب
اصلا اذ الكاتب عرض عام ليس
الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرض
فى جواب ما هو كيف والمقول فى جواب
ما هو منحصر فى حده وفى نوعه وجنسه وهذا الايراد ليس بشىء
اذ هو مع كونه مناقشة فى المثال مندفع بان القوم
حصروا امهات المطالب فى مطلب ما ومطلب
هل ومطلب لم ولم يشترطوا مطلب ما الى
ما هو لطلب شرح الاسم
والى ما هو لطلب
الماهية الحقيقية
ومطلب هل
الى البسيطة
والمركبة وحكموا
بان مطلب ما الا
سمية متقدم على
جميع المطالب ... (?)
بانا ما لم نعرف شرح
قول القائل ... (?)
مطلب موجود لم يمكنا
ان نحكم عليه بالنفى والاثبات
فيجب ان يكون هذا الجواب
الشارح للاسم قبل مطلب
هل وما لم نعرف ان الشىء موجود
ثابت لم يمكنا ان نحقق ذاته
اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقية
فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم
بل التعريف ايضا لم يصح هذا الحكم
لجواز ان يعلم رسمه مثلا ثم يطلب
الهلية البسيطة الى اخر المطالب وهذا ظاهر
وممن صرح به الشيخ عمر بن الخيام فى رسالته
فى حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما
هو السؤال عن حقيقة الشىء وماهيته فيكون
الجواب بالحد اما رسميا واما شرحا للاسم
وحينئذ فلا يكون هذا المطلب حاصرا للجواب
المحيب بين طرفى السلب والايجاب بل يكون
الجواب الى المحيب فى جانب ... (?) لذلك
الشىء ومعرفا له فظهر ان الرسم يقع فى مطلب ما
فى الجملة على ما صرح به هو وغيره فاية ما فى الباب ان
يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار على ما صرح
به فى شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافاة
بينه وبين ما اشتهر فى كلامهم من حصر المقول فى جواب ما هو
فى الامور الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة
فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل
والله الموفق ... (?)

امال الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور بالوراية سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به الاحرار من كل خطة ويعوى الى عالى باراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوئه متكامل فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تجلى بمحبته فهو فى ظل من الامال منضو ومن تخلى عن مودته فهو فى ظل من النعيم المقيم ممدود بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه مرتهص فى جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل هيهنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ولا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على جرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلى الله عليه وسلم فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموره عامة او غيرها لاجرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلاما لا يختص بواحد منها فى بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الواجب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك وردهما فى مبحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى

قيد فى البحث بحثا اما اولا فلانا لا نسلم ان المبحوث عنه فى الكتاب اعم من جسمانى ولا نسلم ان عبارة الشرح مصرحة به فان الشارح اشار ههنا من عند نفسه الى المعاد الروحانى استطرادا ولم يدع ان ذلك مذكور فى المتن ولا نم ان عبارة المتن مشعرة به فان قوله والحكمة تقتضى البعث من قبيل المبادى كقوله فى اول المبحث حكم المثلين واحد وذكر الشيء على سبيل المبدئية فى نفس لا يكون بحثا عنه فى ذلك الفصل وكانه قال الحكمة تقتضى البعث ليتحقق المكافاة التى هى مقتضى العقل فيه على ما هو زعمه والضرورة قاضية بثبوت هذا القسم منه فيكون مقتضى الحكمة متحققا فى ضمن هذا الفرد فيكون المعاد الروحانى مسكوتا عنه اذ لم يثبت ما ذكره اصلا لانه لا يمكن حمل العبارة على ان الحكمة تقتضى البعث الروحانى لانه مبنى على البعث المطلق ثم ما ذكره من انه لو قال اكثر احوال المعاد لكان اظهر انما يظهر اذا علم ان احوال المعاد الجسمانى اكثر من احوال المعاد الروحانى وهو غير ثابت بل فى حيز المنع فلو قال كما ذكره لم يكن ظاهرا فضلا عن ان يكون اظهر واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قولنا فانه المقصد الخاص من علم الكلام انما هو بالنسبة الى المعاد الروحانى لانه لو فرض كونه من مسائل الكلام لم يكن مقصدا خاصا به لكونه من المسائل المشتركة بين العلمين وفيه بحث اذ يكفى شاهدا على ان المبحوث عنه فى الكتاب اعم من المعاد الجسمانى قول المصنف والحكمة تقتضى وجوب البعث فان المراد بالبعث هنالك اعم من المعاد الجسمانى كما اعترف به واما ان ذكره على سبيل المبدئية فبعيد ... المقصد فيه فهذا لا يقول به من يستحق ان يصغى اليه ... منع كون

فلا تنافي الامكان تد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعناها لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود يتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله و تحديدهما بالثابت العين والمنفي نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم نسبة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا تعريف كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم ضمنا به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اطلاقا باسم الاشتقاق منه على المشتق وهو شائع والمال في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام بعينه في الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم نسبة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يكون تعريفا لمشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار العلم بمفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عن ماصدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضاحك مثلا واريد ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما

قوله مثلا اذا استشكل اورد عليها نظر اذ استشكل الضاحك باهو لم يقع ذكر الضاحك في الجواب اصلا اذ الكاتب جواب عما هو الانسان المسئول عنه ولا يبعد وقوع تعريفه في جواب ما هو لكن المقول في جواب ما هو منحصر في حده وفي حده وجه اه ثم الايراد ليس بنافع اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم وقسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة وذكروا بان مطلب ما الذي بحسب الاسم متقدم على جميع المطالب لانا ما لم نعرف شرح قول القائل ما لم نعرف مفهومه لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فينبغي ان يكون هذا الجواب الثاني مع الاسم قبل مطلب هل البسيطة لانا ما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقية فلولا انهم ارادوا به انه يعم الحد والرسم من التعريف لما تم هذا الحكم لجواز ان يعلم برسمه ثم يطلب هل البسيطة الى غير المطالب وهذا ما ومن صرح به الشيخ عمر بن يحيى في رسالته في تحقيق الكون والمكلف حيث قال مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء او رسمه فيكون الجواب بالحد او الرسم وما شرح الاسم وحينئذ لا يكون هذا المطلب حاصرا الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب حيث يكون الجواب المجيب في جانب ... الشيء او معرفا له فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما في الجملة كما صرح به هو وغيره فغاية ما في الباب يكون ذلك من قبيل التوسع والاصطلاح كما صرح به في شرح الاشارات وبه ذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في الامور الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله والله الموفق فاغتنم

لايحمل عليه كما لايخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر

اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ

ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة

حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح

فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة

فان لم يوجد او وجد لها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون لتفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود

بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف

كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف

عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد

ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه وذلك مسلم

بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا

ايضا والاستدلال لا يتوقف لتصديق بالتنافي عليه او يتوقف لشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا

او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما

الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على

تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية و

الثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط

والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات

فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات

فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء مفروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا الا ان يقال ان

ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب ذلك الوجود لانا نقول على هذا يكون

الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف

على العلم بالمرسوم وهو دور او على العلم به وبما عداه مفصلا وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه

الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار

ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور

الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا

التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا

بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم

ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل

ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه

بديهي

ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت لعدم بديهة الكلام
الا فيه وبداهة هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم
بداهة اصلا كما في سائر المفهومات البسيطة
لاسيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا
منتزعا سواء صح اليه البطلان
اولا ملا على ل
قوله وليست
ذلك المنتزع
الخ قلنا هذا
لا يدل على حصول
كنهه لجواز ان يكون
ذلك الامر حاصلا
في الذات بامر
يساويه لا بحقيقته
لنفي ذلك من دليل
قوله وتلك الاجزاء
معروضاته كون تلك الا
جزاء معروضات الوجود
بناء على ان الزائد الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فذكره
استظهارا لان غاية الامر على
هذا التقدير ان يكون الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك
الاجزاء معروضة فيكون التركيب
في معروضه ان لم يكن ذلك الامر
الهيئة بل امرا اخر لا يكون تلك الاجزاء
معروضات له فاما ان يكون ذلك الامر
معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو
في مرتبة هذا الشق في الفساد وكذا اذا
كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين
لعارض واحد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون
هناك تركيب في الوجود ولا في معروضه ولا عارضه
بل في امر اجنبي عنه فيكون التكلف
المحشي ملا على ل

قوله والجواب ان التردد اقول قلت ظاهران التردد يجوّز الحصر في هوانه يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وجوده في الخارج على فرض التسليم ليس بديهيا بحيث لا يمكن للعقل التشكك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى اخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد وح فالسؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك غير لازم اذ لا ان الوجود موجود في الواقع وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق

قوله ويمكن ان يجعل قلت ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر العقلي

قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود والجواب التفصي عن ذلك بان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود وهو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة

بديهي ثم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة فيه وانما نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فعرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار انا اكتسبناه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا تم لو يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصوره اعلاه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بها اي بها هي منفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا اكتسابية كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكرنا لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال فلما ينسى وتردد الذهن حال الجزم

بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يقتضي الشركة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل وقيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى اخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي و يساق الكلام الخ وقيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار

فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي
هو ما يوجد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا لا يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا ان زيدا معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا
ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده
الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا
بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون الفساد اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات الا انا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم
العدم واحد بل لكل حقيقة سلب يخالف سلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم
واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل
المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير
لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان الجبلي ولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود
المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض
والحيوان الغير الابيض وما يتوهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده
اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التقرير بدلته
بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي
هو قيد القسم وما ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في
امثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع
فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني
ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا ان العدم
مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود باطل
المسمى قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد
من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها الا فيما

او غيرا او ثبوت غيرا لها فالسلب الى مفهوم الشيء
نفيا كشفه مضافا الى الوجود ونفيا نقيض الوجود
فان ذلك دليل على الاتحاد لانا نقول نقيض
كل الافراد باق الا انه لا يلزم من
تعدد العدم تغاير السلوب
تعدد التغاير في الوجود
ذات الشيء
او مضافة
اليها تأمل
تعرف ما قال
تعدد المقصود
اذ لا يلزم في الاول
الغرض اشتراكه بين
جميع الوجودات
ما ذكرنا من شمول المقسم
لان السائل ان في اثباته
ولا يضر عدم شمول الافراد
الممكن اذ ليس مطلوبا كيف
وهو لا يصدق عليها اصلا
وجه السؤال بانه يجوز ان يكون
الوجود مشتركا معنويا بالنسبة
الى وجود بعض افراد الجوهر ووجود
بعض افراد الاعراض دون وجود
البعض الاخر منها فيصح تقسيمه الى
وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
مع ان بعض وجودات الجوهر والعرض
خارج عن المقسم فلذا لا يصلح توجيها
لكون الشيء فان تلك الوجودات ليست افرادا
لقيد القسم اعني الممكن بل من مضافة الى الافراد
قيد القسم فلا يضر في هذا الايراد للمقدمة التي
بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز
ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هو شبهة
حينئذ لا يصح حمل كلام الشارح عليها الا بتكلف تام وهو
ان يجعل الاعم بمعنى الاعم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراكه
الوجود بين وجودات الماهية مع ذلك سند فيقع بادي عناية
وهو ان يقسم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض
لان ما يكون لاقتصار على ذكر القسمين
سلوكا لمسلك الاكتفاء الشائع
في الكلام والقرينة عليه
لو لم يحمل على ذلك
لكان
تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا

وان

ولا جزئها والآ اى وان لم يغاير لكان اما عينها وح لتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزئها وح لم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء للمهيات لكان جزء مشتركا فوجب متيان بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولابد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ المفروض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر فلتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم تنقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات وكذا ليس جزء في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع حتما لجواز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزء واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى العينية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لا ما قيل المط هو زيادة الوجود على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك لان الدليل بعينه جار هنا ايضا لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف المهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص وجزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير المهية وصرح به هناك واثبات ان في الوجود امرا وراء المهيات والوجود المطلق وحصته زائدا على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه كما سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد عرفنا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على المهية كما يدعيه

هذا القائل المحقق في ذيل هذا المبحث وبينه بان البداهة السليمة كما تدل لنا اشتراك جميع الموجودات في حال تميزها عن المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية هستي وبودن كذلك تدل لنا ان مفهومها خارج عنها يتوصف بها ويحمل عليها وبيان القريبة بهذا الوجه اعتراف بان المدعي ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظاهر وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول الاستدلال صحيح ولكن لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد وتحقق الامكان اي ثبوته فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن كون نسبة المهية الى الوجود والعدم على السوية فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وانتفائه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها و الجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

السواد

السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا تقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك والمراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه قوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الوجود الى مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنهما بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص من الوجود المطلق قائم بنفسه مجرد عن جميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصريح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية حينئذ معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزء منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعرض ولا بغيره فقول بالواسطة مع ان التناقض بحاله فيلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة

قوله
او وجودها
فالتوقف على نفسه
الظاهر هذا الشق الثاني
تفصيل اي صدر المقارنة لا
يستلزم التوقف اصلا وان كان يستلزم
استحالة تفصيل اي صدر بنفس ذلك التفصيل الا
انه تفصيل مرة اخرى لا اقل

فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم
يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك
الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له انه هنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من
حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لانه
لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت
المهية من حيث هي موجودة في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما
تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا
خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو و
هذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها
احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضائة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا
مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب به عليها تلك الاثار والاحكام سواء
كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد
هذا نقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق
عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه
لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس موجودا في
الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب بالحلي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان
ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة
عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الا ان يلزم
عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى
الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء
كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما
صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول
ماعداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج بط لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة بط او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا
الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في
الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا
به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها

بلغ

فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر بالعلية ليس بعضها في مرتبة الاخر وجودا ولا عدما وتحقيقه المقام ان حيثية الاطلاق عن العوارض انما ثبتت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض فمن جهة ذلك يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن شرط البياض فليتامل

قوله لا شبهة الخ اقول تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد عليه انه ان اريد بالاثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدء الاثار ومصدر الاحكام الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور او الاعم دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدء الاثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى ان اتصافها بها في خارج الذهن ولا يعتبر فيها الوجود الخارجي فلا دور ... بان معنى ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني لا يصير مبدء للتاثير في الغير فان عدم كون الماهية الموجودة في الذهن فاعلا مطلقا ثم كيف وقد صرحوا بان وجود الغاية في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعلية الامر وتاثيره في امر موجود في الخارج محال فتامل

ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه واحترزوا بذلك
عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كملزومها وسيرد عليك في
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف
ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير
ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في الذهن لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباهها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء
واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ما له الصورة والاشباح في اللوازم
بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة اولا فعلى
الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين
خارجيا وذهنيا اذ لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر
مخالف في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها
موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع
البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها
في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي فعين الحرارة
يمتنع حصولها في الذهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك وفيه
بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا
معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي

والا في الذهن وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا
الايجابية
المعدودة موجودا
لا لان نفس قولنا عنز
عادل يقتضي ذلك ولكن لان
الايجاب يقتضي ذلك سواء كان الحمل
غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع
الا على الموجود فتقرر ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت
الموضوع له وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك

هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت
من قضائها
وجود الموضوع ومع تنقض
كثير من قواعدهم لكون نقيضي المتساويين
متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها
في عكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي
حداهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول الحكم بانها لا
تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذ
كورة تصدق حقيقية على ما ذكره
في المجهول المطلق
كما لو
وجد وكان لاشيئا لانه بحيث لو وجد لكان لا ممكنا وذلك

ان يكون للشيء وجودان كلاهما
ذهنيان لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار و
الاخرى يكون وهذا هو الذي في ترتب الآثار كما قرره صاحب
هذا الجواب قدس سره في العلم فاطلق الوجود الذهني
وهنا اراد به ما يتناول كليهما وهذه
في ترتب الآثار فلا يبقى على مقصوده
ما ذكره من لوازم الماهية
فافهم ملا جلال دواني

اذ لا وجود عينيا لامثالها لانها من لوازم المهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها الا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وجوهر وكلي اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل لان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فقد يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به المهية في العين بل الحصول في مذهب من قال ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضي حصول المهية في الاعيان وفي هذا المذهب يحصل ليشهد صريح العقل ببطلانه لان وجود المهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة المهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة الشيء في حال من الاحوال انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل ان يعرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الان ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل ان من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل ان من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتحقق تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التي يتحرك فيها فانما لا يتقوم المحل به ومنه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان المهية لا تتقوم بكل واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية وجود فانه يتحقق في ذلك الان بعينه وجود اخر

قوله فيه بحث الخ اقول لما تقرر ان الحركة في المقولة يستلزم ان يكون للمتحرك في كل ان يفرض فرد من افراد المقولة التي يقع فيها الحركة لا يكون لها قبله ولا بعده فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تتالي الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين حاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل وبطلانه ظاهر لانه لا يمكن للهيولى الحركة في الصورة والا جاز تبدل الوجود فيها كتبدل الصورة اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام هاهنا في نفسه بل المطلوب هاهنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الايني مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض والافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افراده بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ في الشفاء العبد ما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون لصورة جوهرها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل الوجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر

ان قيل فيه جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي يعرض فيه بحركة ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالعرض ولا كذلك الاعراض بين كيفيتين فانها مستغن عنها في قوام الموضوع بالفعل فتبدل

[illegible]

اشدّ من الاوّل وانيل منه لا بدّ لابطاله من دليل وهو ان الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرّد استقراء غير تامّ قالوا اذا انا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شرّ وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشرّ بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص هو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجأوا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بها ظنا على انه قد توضع في تلك الامثلة وقيل كانهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم علمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور خفي الوجود وما تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل والاضداد له ولا مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لوجود اخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا ضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال لذات تشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة تستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات في الصدق فيكونان متساويين وله تردد في اتحاد مفهومي الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنته ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان المهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا

قوله ويرد الخ اقول لعله اراد بالضد الاخر معروضه الا يرد مناقشة جزوية المعنى لم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض لجميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان تبين كل معلوم من كل حيثية فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف بشيء من المعقولات بمضادة اصلا والا لاجتمع الضدان فتأمل بعد تسليم ما ذكر من عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء فتأمل فيه فانه مما لا يخلو ما فيه الا جلال

قوله واستدل على نفي التماثل اقول لا يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول فلا جلال

فيه بما وقع الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود فى الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت المهيات على وجهين احدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها و
المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون
الحكماء فى ان ثبوت المهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهى الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا فى
قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهنى اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو
الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان المعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا فى الخارج لا فى القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
المنفى ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهنى وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك
البارى ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لا
جتماع النقيضين وشريك البارى على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك البارى على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وايضا من الاحكام ما هو صحيح اى
حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب فى المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
البارى فى الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك البارى فى الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما
فى العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور
العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
راى المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما فى العقل الفعال على اى
وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما فى العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة
او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا
من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك
النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هى
المراد بالواقع وما فى نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة لو نعته
اى على وفقها فى السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون الضروريات مطلقا ولا الحكم الذى يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

قوله فيلزم ثبوت الممتنع اقول له بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا امكن ان يكون ثبوته على ذلك التقدير المذكور فى القوة المدركة لان المحال يستلزم نقيضه كما فى تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر فى موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادى العالية فلا شك فى استحالته فتامل ١٢ جلال

قوله للنسبة الخارجية الخ المراد بالخارج ههنا الخارج عن شعر المدرك ولا يلزم تحققه فى جميع القوى المدركة ١٢ جلال

قوله مع انه لم يتصور اقول له ان يمنع ذلك ويقول بل يتصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما فى اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التى لا يخفى على من ذاق الحكمة ١٢ جلال

قوله لان كل واحد من العقلاء اقول هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راى المتكلمين وان يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التى لا يخفى شيئا عنها على من خاض فى تيار الحكمة ١٢ جلال

تطابقها ولا تطابقه بغير والآ فانا . بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امثلا لب لثبت ثبوته والا لانتفى بانتفائه ينفى آعن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت فذلك الحكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك الحكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا يبقى برهان التطبيق تماما دالة على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في جريان البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الامر في نفسه لما ثبت له واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف

فان قلت هذا الاشكال مشترك اللزوم بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تأثير في الذات ولا وجود الاتصاف عند غيرهم ايضا فلا وجه للتخصيص

في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تأثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا ان تأثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم

ذلك الحكم الا فرد على تقدير عدم قوة مدركة فقد مر الجواب عنه وان قيل بلزوم التسلسل في الصور الذهنية فلنا ان نقول بانها غير متناهية في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال لا على التفصيل ملا جلال

قوله ولا مخلص الا بالتشبث اقول وح يشكل اثبات الوجود الذهني مع انا نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدء المحمول في المشتقات باحد الوجوه سواء كان لقيامه به او لكونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف [illegible] فان ما ذكره غير تام كما لا يخفى ملا جلال

كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج المعتزلة في الجواب الى ان يقولوا ان الممتنع نفي محض بمعنى انه لا ثبوت له في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره و انت تعلم ما فيه فان دليلهم يقتضي كون ما هو ثابت لغيره ثابتا في نفسه [illegible] [illegible] ان لا يكون التأثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا لكانت متأخرة عن الوجود فيكون في الذهن لا محالة ملا جلال رحمه الله تعالى القدير

[illegible]

ثابتا لم يكن ثابتا بل ثابتا وانما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من
لا يثبته واختصار الموجود مع عدم تخلل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا
يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك
بان يجعل قوله واختصار الوجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال واختصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي نحو كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا انفصل عما قبله بتغير الاسلوب لنا استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه
محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه مح ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد تميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف
بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

قوله ويمكن الاعتذار اقول
ولا يقال بعد الاستدلال عليه
هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي
بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه
لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية غير الاسلوب
تنبيها على ذلك التفاوت ـ لا طائل قوله ليس ثبوتيا بل
هو الخ اقول انت تعلم ان الثبوتي ههنا ما
مر تفسيره اليس السلب داخلا
في مفهومه وانما
يخرج عنه
الثالثة المحول نقطة على تعميم دون المعدوم فاعتبارية الامكان لا تفيد
ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف ...

لما سيأتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما اتفقوا على انتفائه كالمركبات الخيالية
فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا و
هو يرادف الثبوت والعدم النفي فاذا لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود و
المعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها
صفة الموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان
له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا
لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا ترد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم ولا تستلزم
انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى و
اجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما
معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب ومحصل الجواب
ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات اجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان
تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء
الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا
تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء
الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخص صار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود
السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة
بين بين فحيث لا تتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب
سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن
القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها انتهى كلامه
اقول وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية
هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو الوجود ومفهوم ذو الوجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي
مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو الوجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو الوجود
للوجود فليس هنا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما فرق بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود
معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الوجود والموجود وكذا
بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات
سلبه له وليس شيء منهما ممتنع التصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه في الجزء الثاني لم يتصور اثبات العدم

[illegible]

العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اى اللاوجود يكون قولنا عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود من الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون منه ولهذا ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فذلك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر هنا والنزاع لفظيا لانا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ثم وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه له لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود له لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم تاخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية محمولة معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين فان المفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها يصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الهيئة ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهوم يصدق على نفسها فتصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والهيئة هيئة والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة الذهنية العقلية فالجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الوجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس مشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل يميزه عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب ان يحتاج بعض اجزائها في الحلول الى بعض وذلك كاف لان الهيئة الاجتماعية هي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت في احتياج بعض الاجزاء الى بعض لا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

يلزم

قوله اذا امتنع اتصاف الشيء بنقيضه ... حين ممتنع ... اطلاق ذلك مفهوم الكلي العام ... الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك للتصديق على انفسها صدقا ... الجزئي لا جزئي ... واللامفهوم ... الممتنع ... الشيء بنقيضه ... الشيء بنقيضه ... حلال قوله فان ... اتصاف الشيء بما ينقضه بنقيضه اشتقاقا والا لزم منه اتصافه بنقيضه ... ولزم من الاتصاف ... لزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ... والصواب ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المفهوم من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وذلك ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من ... بل اتصاف ... اشتقاقا ... مما سلب عنه الجسم ... لامر ... في جميع صور الاتصاف ... كون الوجود لا موجودا او لا معدوما ضرورة ان سلب الوجود العدم ... للوجود ... حلال

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذات الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما التي تقوم الموجود بالمعدوم فهما لاموجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض قد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة جميعها مشتركة في الحالية ومخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال احوال احدهما الامر المشترك والآخر الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بان نقول سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها بالتعين ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا تقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال آخر يتميز به عن نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدما او احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول لو كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم بل موجود بالمعدوم وهو ايضا مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتموها للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اعتذر مثبتو الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين اذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال اذا لم يجز وصفهما

في غاية
الشناعة فالهم ان
يلتزموا تلك المكابرة فان قيل
على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم
لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت
على ما قدمتم لا يبقى المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة
فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات
فلا يلزم كون العارض غير
عارض بتمامه
لانا نقول المراد
بالذات ههنا ما
سيفسر بالمعروضية
على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره سيد مرفيه
السواد كما صرح به الشارح
الاصفهاني فلعلهم تخيلوا
ان الحال لكونها واسطة بين
الوجود والعدم يصلح ان يصير
المركب منها متصفا باحد الوصفين
كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي
تنبع التركيب والامتداد كما في المعدوم
فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركيب الموجود
الحال متصف بانه مما يجر الى الكلام
كما ان الاجزاء المشفافة قد يصير بالتركيب ابيض
كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض
والشفاف وكالاجزاء الصغيرة الخارجة عن المقدار الكبير
والصغير يصير جزء الصغير والكبير والمقدار معين
لا يصير جزء الاصغر ولا ينحل الى العبد ذلك من خيالات
والاوهام وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نسبة هذا الى
الشنيع الاحاجة من احتمال مع عدم تصريحهم به وعدم تسليم
معبر بجا بهم اياه مستبعد جدا فان قلت لا شناعة
في القول بتركب الحال من المعدوم
بحسب الثبوت كما
في
تركب الموجود من الحال بحسبه قلت ليس مبني كلام الشارح على ان تخ

ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للوجود ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما له اذ لا يخفى انه لو كان مبنى كلامه على
الفرق بين التركيبين لم يتمش الفرق
بين تقويم الحال للموجود
وبين تقويم المعدوم

الاحتمال

بالاختلاف لم يصح ان يقال انهما متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لهما بالاختلاف وتلك الخصوصيات
والثاني انا ملتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة فالتسلسل الملتزم هذان الجوابان باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم آخر غاية
الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
ومن انتفاء تأثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير تأثير
وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامهم لا على ما قاله الشارحون من ان
المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك لتعلقه بالذوات الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة متعرية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية فزعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا مغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما ما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله

فذهب

فاذا اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد العلم باتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا
يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل
معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم من القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منها الاحكام ولا يصدر الاثار
المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحها ومن القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمتحركية المعللة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد و
العرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان احوال هذه ليس
ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوزوا بوها ثم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
لا تكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام في ابطالها
كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عدا
بالكلية وقد يلاحظ مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره و
يقرب منه ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء ما مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا
فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجمعان اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة و
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة
في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما قررناه هو ان لا يقاس الى شيء بان يقيد بوجود
هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او
خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح
هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق يكون
مقابلا له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه متصورا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه
نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله

لايقابله

الا نيافيه بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يتقابلان معاما ذكره بعينهم لكان لفظه معا لغوا محضا

وقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى موضوع

كافتقار ملكته لاخفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما

التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب و

الايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى يصيران هما بعينهما عدما وملكة ولاشك ان جميع الماهيات

قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع فى

العدم والملكة شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى

وقت اتصافه بالامر العدمى فهى لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى

حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يقى

لهما العدم والملكة الحقيقيتان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس

فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتى اما بساطته فلانه لو كان له جزء

لجاز عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود لا ينافى المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه

للجزء محال لاستلزامه ان يكون الشىء عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان

من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد

استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام

ومفهوم المخبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات

اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية

وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشىء الذى فرض جزء للوجود

معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشىء بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم

لزم تقوم الشىء بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فان مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان

مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى آخره والتحقيق انا نلتزم تقوم الشىء بما اتصف بنقيضه

فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء

غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه

لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشىء الذى فرض جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه

كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر

الموضوعات اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب

اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها التى هى المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان

الوجود مفهوم ولا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير

الوجود العارض للفرس مع اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان

ولو
لا يكون العارض
بتمامه عارضا اقول فيه بحث
لانه ان اريد انه يجب ان يكون افراد
العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض
فذلك منقوض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان
الوحدة التى هى جزؤها ليست عارضة له
تمامه بل لجزئه وان اريد انه
يجب ان يكون
افراد
العارض
عارضة
للمعروض او
لجزئه فلا نسلم ان
يقول يلزم كون
الوجود عارضا لجزئه
وجزء الجزء وهلم جرا
ويمكن الجواب باختيار
الشق الثانى اذ لا بد من
الانتهاء الى جزء لا يكون له
جزء فيلزم منه المحذور اعنى كون الشىء
لنفسه وعدم كون الجزء العارض
عارضة للمعروض ولا لجزئه لانك
تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم فى
الاجزاء الخارجية واما الذهنية فلا
فيها مجال واسع ملاحظة
المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات
الا اذا اريد به الموجود الخارجى ونظائر المستدل
انما ادعى الموجود المطلق اذ لا نتوهم عاقل ان
الموجود الخارجى اعم المعقولات والمفهومات
بل انما استدل به الكل ايضا من انه لا ينافى المعقولات
بل يعرض جميعها انما يأتى فى المطلق دون الخارجى
فان قلت الممكن العام ونظائره اعم من الوجود المطلق
لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم
صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت بعد
تسليم الصدق المذكور المعتبر بحسب المشهور فى
الاعم المطلق صدقه على شىء لا يصدق
عليه الاخص اصلا اذ لو
صدق عليه الاخص
ولو
من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا ترى ان الناطق
...

ما سبق من الدليل على تقدير الحصر انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده الا يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة الهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو
سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثرة موضوعاتها
وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا
القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات فان يكون
مع كل اضافة وجود لغو فالوجود المطلق اما تمام مهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او
جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف وبق اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر و
على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و
الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا
لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات
الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اى ليس لها وجود
خارجي اصيل والا كانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا
ثابت اى الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات
المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة
لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود قد يطلق على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما
يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست
موجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا وثواني وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله
بل هي تعرض لخصوص المهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير اى لا الى غير عدم العلة ولا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان
كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن
تلك الاعدام متمايزة لما تخلف مقتضياتها وحجة المخالف ان المعدوم في نفسه لا
اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا
ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود

قوله
سواء كانت
معقولات اولا وثواني
اقول اذا قيل بتحقق الماهيات
في الخارج كما هو مذهب القدماء ومن تبعهم
المصنف كما سبق تصريحه به فالحكم بان مفهوم الكلي ليس بموجود
لا يعم المعقولات الاول فان طبايع الاجناس والفصول
والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج عندهم
واما المعقولات الثانية فليست موجودة
في الخارج فان الوجودات الخارجية
يجب وجودها في الخارج
فتدبر
فيها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب الوجود فليس

الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص

التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز

لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مرفوع

بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور

المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال

ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة

في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان

التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني

حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز

لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك في ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان

موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون

موجودا في الذهن بان يكون يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا

للعقل حاضرا عنده فهذا المصنف حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا

قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون هناك

ماهية متحققة والعدم قائما بها قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس العدم

المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات

مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف

ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا

ان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق

العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد

والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل على رأي على هذا العدم المضاف الى نفسه

العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان

اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت

العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح

على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا

يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول

فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت فالعلل التامة

العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان

يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز

قوله

ثم ان هذا

العدم المضاف

اقول وانت خبير بان

الحيثية التعليلية لا يجعل الحيثية هنا

ان يخالف موضوع النوعية والتقابل اولا

يجوز اجتماع المتقابلين بعلتين مختلفتين وتدبر ان العارض

للعدم الحصة من العدم مخصصة بتخصيص العارض

بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم

فالمقابل له هو عدم العدم الذي كتخصيصه بالعدم سابق على العروض

الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع

النظر عن موضوعيته

القيد نوع منه ومن حيث انه

رفع العدم مقابل له فالمنظور اليه في

الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار

الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بنفسه انه

من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فان

المؤثر هناك النفس من حيث ان له ملكة

المعالجة والمتأثر هو من حيث انه

قابل للعلاج فهاهنا

بيان بالاعتبار

وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس حيث انه حضر عنده مجرد عالم

في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان
يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل به من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم
المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط
والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان
لمي واني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص
باسم وانما سمي الاول بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا
وخارجا فتسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت
الحكم في الخارج واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك فيسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد
الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه وعلى هذا
لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين
الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشاء الاشتباه من الغفول
عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان
له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط
كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهانا
ان ليس برهان لم الى هنا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام
عليه برهان ان ماخوذ من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سوال اورده على نفسه حيث قال ان قال
قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو
استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل
مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما
القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مضمون بحسب
فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده اليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما
المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول
المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف الجسم وان كان جزء من ذي المؤلف شيء
المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين
الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير
اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فيجب ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا

الاستدلال بان هذا الخ على انه وقد صرح بذلك الشيخ
في هذا الفصل ايضا حيث قال واعلم ان الوسط
المنافي قبل المحمول في العلوم لان نفس علتك
بان هذا الخ احدهما بان له صانعا ويشتمل على علتك
بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى
فان لم يكن كذلك بل بحيث يحمل الى ان يبين ان له صانعا فانا
تصورت نفس قولك هذا الخ وامثال هذه
الاشياء اولى ان لا يسمى قياسا
فضلا عن ان يكون برهان لم
ان مراد الشيخ في المثال
المذكور
ذكرنا
ملا جلال
دوانی

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود
علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة
اعلم انه لا سواء قولك او الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولك انه وجد علة او معلول لوجود
الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة
لوجود الاكبر في الاصغر ومثل المصنف في شرحه بقوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط
وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي
ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل فصرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول
برهان لمي وبالعكس اني لا يجديه بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل
بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه
استدلال بالمعلول على العلة كان بناء ذلك على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع
الحق من افق البرهان لا اعتداد به ثم اشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة
ثم فقد تحصل من هذا ان البرهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم
بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم
المعلول في نفس الامر كما ان علته في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان
عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل عليته عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن
لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى هيهنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف
عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم
الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود
الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ
اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية
فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس
الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم
يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرده النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه

قوله وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد
الوجودين
مدخل فيه اي لا يكون
لخصوص احدهما مدخل فيه وان
29 كان لوجود ما مطلقا مدخل ضرورة انها لم توجد
نحوا من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من
المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا
توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا
التفسير ان لا يكون
شيء
من لوازم
الماهية اما
حاصلا بالفعل
لان حصول اللوازم
المستندة الى الماهية
فرع لحصولها فاجاب
بان الماهية مستلزمة لحصول
لوازمها معها بالقوة
وحصولها بالفعل من
اسباب اخر وكانه حسب
ان لوازم الماهية ما لا مدخل فيه
لوجود ما اصلا وليت شعري
مع ان يكون لازم الماهية بالقوة
كيف يلزم عدم حصول اللوازم
بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير
عدم حصولها بالفعل فيه اللازم ما لم
يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل
في مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض
لوازم الماهية لان الماهية يستلزم الاتصاف
بها بالقوة ملا جلال قوله والمراد بالعلة في
نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم
المعلول من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع
انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها
بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم
مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازمة لماهية
الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقله وكذا
تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة
الى المثلث فاندفع ما
توهمه
بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم الماهية
ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية عنها في الوجود
الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في
الخارج اولا كالتناهي والانقطاع فانهما
لازمان للجسم في الوجود الخارجي
مع عدم وجودهما
فيه
فاستقم كما امرت ملا جلال

والعلية انما هى لوجود علم المعلول فى الذهن بالنسبة الى وجود علم العلة فيه لا لنفس علم المع بالنسبة الى نفس علم العلة والاشياء المرتبة فى العموم والخصوص وجودا يتعاكس فى العموم والخصوص عدما يعنى كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان وجود الاعم منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما علم الاعم وجودا علم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص فى الصدق لا فى الوجود يحتاج الى التكلف فى تصحيح قوله وجودا وعدما و تغيير المسئلة من المسائل المشهورة فى علم المنطق وهى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشئ والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم فى العدم وهو سؤال مشهور للكاتبى اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه فى كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفى والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشئ اما ان يكون بغير ذلك الشئ او لا والاول هو المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم واذا جعل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشئ فى نفسه ووجود الشئ لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشئ ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثانى يكون رابطة بين الشئ وغيره وهذا الشئ يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين تثبت مواد ثلث اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية ولتلك النسبة فى نفس الامر كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت فى انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت فى العقل دالة عليها وتلك الرابطة وضعها هى الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هى استحالة الانفكاك فالمادة هى الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هى الامكان ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان والوجوب والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التى هى مع وضعه له وكذا العدم يعنى عدم الشئ ايضا على قسمين عدم الشئ فى نفسه وعدم الشئ عن غيره والاول يكون محمولا والثانى رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخرج عن المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلابد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت فى تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

فائدة

فانه فى ذكرها اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون
سالبة ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم ما غيرهما اللهم الا ان
يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف
خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا
للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما
بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها فى انفسها واعتبارها متعلقة والثانى ان المادة
على راى المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا و
على راى قد. ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية فى نفس الامر بل
كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراى
القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث و
اعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التى يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا لكن فى
قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فان اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن يريد بهما
الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد فى كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب
الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها والجواب ان ان اراد بكون اللوازم واجبة الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد
كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا
الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان
يكون الزوجية واجبة الوجود فى انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى تعريفها كالوجود
اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود بديهى والتعريفات
التى ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف
معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التى ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب
الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اى وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره
للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او عرفوا بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم
امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وتدرك هذه
الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة
قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا
منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة الايجابية
او سلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان تقتضى تلك النسبة اولا وعلى الثانى اما ان تقتضى نقيض تلك
النسبة اولا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو

ويجب الصدق
الايجابية فيسمى مادة
الوجوب كحال الحيوان عند
الانسان او يدوم ويجب كذب الايجاب
ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان
ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان
هذه الحال لا تختلف بالايجاب
والسلب فان القضية
السالبة
يوجد
لمحمولها
هذه الحال
بعينها فان
محمولها يكون
ممتنعا عند الايجاب
احد الامور المذكورة
وان لم يكن وجب
انتهى كلامه ويمكن ان
يوجه كلام المصنف انه
يثبت المواد الثلث فى كل
قضية سواء كانت موجبة
او سالبة وذلك لا ينافى كون
المواد عنده كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ ولا كونها فى الموجبة كيفية
النسبة الايجابية وفى السالبة كيفية
النسبة السلبية كما هو راى المتاخرين بل
يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر
بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم
من ان يكون هى بعينها المواد الثابتة على التقدير
الاول او غيرها لا يقال المادة الثابتة على تقدير جعل
العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا
بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لانا
نقول ليس مدلول عبارة المصنف الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرات الاربعة واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه
وانما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم
غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت
على تقدير جعل العدم ايضا غير الثابت على
تقدير جعل الوجود محمولا الا بدليل
قوله والحيوان للانسان
اراد الخ
اقول

ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه
ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر
والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
صرفا لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء
ان لا يكون ذات البارى تع واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
الثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
البارى تع واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارى تعالى
لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تع عن ذلك
علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما الذات مغاير لوجوده وذات
البارى تع عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تع من القسم الاول فاتى شيء
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادى الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه
وما قيل ان الوجود الذي هو عين ذات البارى هو وجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته
فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك البارى مثلا في قسم الممكن اذ لا خارج لقسم اخر لا يقال ان ما مختار ان الواجب ما

[illegible]

ذاته اعمّ الوجود من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعمّ من ان يكون معدوما او عدما الا انا نقول قد عرفت ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير الوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان احدهما مفتقر له وجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني مقتضى الذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لا يقال يرد على قولنا ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري تعين الوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا تعدد فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه فظاهر ان الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل الاتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص ح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي ان مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغايره ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والتصديق كلاهما يمكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغايره ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور ح والتصديق ممكن وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

قوله
يلزم ح ان يكون
ذات الباري تعالى موجودا
بوجودين اقول لا يخفى عليك بعد ما
٣٣ سبق ان ذات واجب الوجود تعالى موجود
بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها عين الوجود المتشخص
العالم بذاته بحيث لا يمكن العقل تحليله الى شيء و
وجود بل هو وجود بحت باعتبار
موجود بحت باعتبار
اخر كذلك
عينه
من الشيء
كما لا يمكن
تحليله ايضا
الى مهية وتشخص
فهو موجود بذاته
متشخص بذاته
هناك الا مهية
بوجه من الاعتبار
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الا انه موجود باعتبار انه بذاته
منشا لذلك الترتيب وجود كما
انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة
فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشا
ذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك
في سائر صفاته مثلا هو باعتبار انكشاف
الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشا
ذلك الانكشاف علم وكذا القدرة والارادة
والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته
حيث قال واجب الوجود علم لكنه قدرة لكنه ارادة
لا يعني به كما انه ذاته ثم علم باعتبار ومن حيث انها
قدرة باعتبار وكذا الا ان شيئا منه علم وشيئا اخر
قدرة حتى يلزم التركب في ذاته ولا ان في شيئا منها
اخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية ما قال
قوله لا مزيد عليها اقول لان هناك احتمال اخر وهو ان يكون
الوجود جزء منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الوجود
الوحدة معتبرة في هذا التقسيم ومرتبة
الوجود والذي ذكرتم مرتبة
مركبة من مرتبتين
فاين مرتبة
احدهما جزء منه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الاخر لانه ح مركب من الشيئين
الاخرين لخروج عن المقسم بقيد الوحدة فتامل طالب الحق
رحمه الله

هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال فلا يخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التى هى حال للواجب تعالى عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صور فى المراتب الثلث فى الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده فى هذا المثال وهو ان مراتب المضيئ فى كونه مضيئا ثلث اثنية الاولى المضيئ بالغير اى الذى استفاد ضوؤه من غيره كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيئ وضوء يغايره وشيئ ثالث افاده الضوء الثانية المضيئ بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته ضوئه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض انه مقتض لضوئه فهذا المضيئ له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون الشيئ مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيئ مع ان مضيئ المضيئ كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى يتبادر الى العامة وقد وضع له لفظ المضيئ فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيئ بذاته لم نرد به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيئ بغيره والمضيئ بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فى نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر ولا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث فى الامور المحسوسة فقس عليها حالها فى الامور المتنوعة المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان يكون فى اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاول والثانى اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينها لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كلاهما بالغير فى الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتى واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشيئ الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات البارى تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضرورى الثبوت له واذا قلنا شريك البارى تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضرورى السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر

قوله ولا يخفى على ذى مسكة الى قوله التى هى حال الواجب اقول فى تقريره انه ح معنى كون وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس وجود الممكنات ١٤٢ عينها بهذا المعنى عينها فان العقل يحللها الى ماهية ووجود ولذلك يشك فى وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافى ذلك عدم زيادة الوجود عليها فى الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى فى الموجودية ملا جلال

قوله اقول وانت خبير بان هذه القسمة الثلثة يكون قسمة للشيئ الى النفس والى قسيمه اقول يمكن حصر القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو قوله فى الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم تعالى فى الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يتحقق فيكون ترديد الشيئ بين نفسه وغيره ولانا نقول مراده الخ الترديد فى الماهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان الامكان ملا جلال رحمه الله

انا تقابلا في الصادق اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما على الاخر فيلزم منه تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الآن يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى المهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى المهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتحاكيان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل الذي يصح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص ممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قيل اراد بعموم الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق لما بيّنا انفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول بعينه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة للطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما لينهما لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بعدل افراد الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجودها وعدمه واظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فان لا يتعين انه يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على صدوره ولانه لا تعين هنالك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصول علته وردّ بان هذين الوجهين بما يدل على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون

قوله لم يرد تصادق الوجوب المطلق اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق على ما تقرر في محله وربما يجاب بان مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق المقيد والكلي ان تصادق المقيدين ايضا ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعية بل بالحمل المتعارف فلا فرق وقد يجاب بان مراده نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الاخر كليا بل انما هو يتصادقان كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند وجود مجيء عمرو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المبني عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لازم من تصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود ماهية امتناع عدم وبالعكس فلا فرق في ذلك بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في شرحها لا يوجب الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو وتريح احد المتقابلين حزن الاخر وثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يصدق في محل النزاع اذا كان

ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند فالكلام على غير مقيد قلنا ان يقول بل كلام السند منع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر فيه

هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل لا انفكاك وتصوره كما هو حقه فلا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة
الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صور في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو
ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه
الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء مغايره وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء
بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض انه مقتض
لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير لذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي
يتبادر الى العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد
به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا للكل واحد من المضيء
بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته
لا لامر زائد عليه بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر لا بالاختفاء فيه اصلا ومظهر لغيره
على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها
حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان
يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا
ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع
باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود و
العدم فيها دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة
الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم الممكن
مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشيء الى
نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك
الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر

قوله
فلا يخفى على ذي
مسكة الى قوله التي هي حال
الواجب اقول في تقريبه انه مبني على كون
وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس وجود الممكنات ١٤٣
عينها بهذا المعنى عينها فان العقل كما يلحظهما الى ماهية ووجود
ذلك يشك في وجوده بعد تصوره بالكنه ولا يتأتى
ذلك عدم زيادة الوجود عليها في الخارج
كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة
اعلى في الموجودية
ملا جلال
قوله اقول
وانت خبير
بان هذه
القسمة المثلثة
يكون قسمة الشيء
الى نفسه والى قسيمه
اقول يمكن جعل القسمة
على الترديد كما هو الظاهر
من وصفها بمنع الخلو
قوله في الممكنات اذ لو كان
مراده التقسيم تعالى في الممكن
لان التقسيم للمفهوم لا للافراد
لا يبقى فيكون ترديد الشيء بين
نفسه وغيره لانا نقول مراده ان
الترديد في الماهيات الممكنة يكون على
سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان
الامكان ملا جلال رحمه الله

اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما على الاخر فيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتحاكيان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قيل اراد بعموم الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر ولعل العموم بحسب التحقق لما بينا آنفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة للطرف المخالف فهو سلبها او ما يلازم ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا اي عاما لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بهذا الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا تعيينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون

قوله لم يرد تصادق الوجوب المطلق اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق على المقيد وبمجرد هذا ربما يجاب بان مراده نفي تصادقهما في سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق المقيدين والحق ان تصادق المقيدين ايضا ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعية بل في حمل المتعارف فلا فرق وقد يجاب بان مراده نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الاخر كليا بل انما هو متصادقان كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند وجود مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المبني عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لازم من تصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود ماهية امتناع عدم وبالعكس فلا فرق في ذلك بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يوجب الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو وبكر احد المتخالفين جنسا الاخر وثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يعقل في محل النزاع اذا كان ... فلان نقول مثل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند فالكلام عليه غير مفيد فلان نقول بل كلام الشارح سند منع وما ذكره في صورة الدليل سند الامر بينه

[illegible]

الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال لكان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا بوجود منه بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية نعم لا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كان هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجودها بها الخ عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي ان تكرر كلما نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام مقوله محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممتنعا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة

قوله واعترض عليه المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا على المعدوم لا كونه ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يصح لوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض وغيرها من الامور المحققة الخارجية وهو ظاهر البطلان كما سيذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما يذكره الشارح هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه لما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول بانه ليس الزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس بسفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المعروض بينهما انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهر الآثار كاتصاف الموجود بعلته من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء ليس من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسيجيء ما يقرره ما علا الى

الموجودة

الحلبي العقد المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات وممكن بالذات وممتنع بالذات

لنظم الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات

اما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه

ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم

من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك لا يرتفع فلا

يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن

بل الى الغير فيجوز الانقلاب لكن امكان المحال ليس كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا

يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه

الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس

الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا

الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور

ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك

الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لم تلزم من طريان الوجوب والامتناع

بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب

قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين

فوجب وامتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى

الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما ابقى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق

الوجود واجبا نفذ ذاك مقتضا فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون

الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير

فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي

فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير

فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد

بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان

الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي

الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان

عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها

يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير

وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا

يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعهما

الوجود
لذاته فهو اعم من ان
يكون انتفاء الضرورة الذاتية مطلقا
لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره
لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع
لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا

ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا لغيره لكان موجب ذاته جائزا
ان يكون
ممكنا وان يكون واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته مشتملا على التناقض
وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بذاته
او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر
مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا
بذاته هذا والاشبه ان المصنف بعد ما حقق ان
الشيء قد يكون واجبا لغيره او
ممتنعا بغيره مع
انه

ليس كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان

فتحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على سبيل
تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت
ما يجب للواجب بالذات هو وجود
ذاته ومع هذا الاعتبار
وجود ذاته

لا وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود
انه نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة بالحيثية وهو غير واجب
بذاته فاهو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا
او ممتنعا بغيره فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته
ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره فتدبر

مع الامكان الذاتي فنفصل ان اريد بالغير غير المهية مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير
الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير
او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا
ستره فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى المهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبت ما
بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها
ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غيرها ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهية من حيث هي
وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالامتناع لا الامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما
دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة
معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب
بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان
ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك
الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو
ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب
الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده
في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء
فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن
الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن
ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في
شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود
في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان اه علة افتقار الممكن الى المؤثر

ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا الامكان

قوله
وعند اعتبارهما
اي الوجود والعدم بالنظر
اليها اقول فيه بحث لانه قد صرح انفا
بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا
شك انه يثبت للواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود
وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لانه عند تحققه
علته فيلزم ان يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير وهو باطل
قوله
معروضها
بالغير مما
ممكن فلا يمكن
تخصيصها بالغير
بالسابق انما يكون
اوحيث علم بالسابق
للامكان والاظهر
وكيف لا واللاحق لو لم
يكن بالغير فكذا ليس
بالذات لزم الواسطة بين
الذاتي والغيري وهو باطل
قوله ولا حلول الصور في هيولياتها
اقول انما ان اقام على وجود
جواهر مجردة عن المادة الجسمانية
عن مطلق المجرد لم يقم برهان على امتناع
حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل
ذلك مختص كما هو المشهور وسيتعلمه
الشارح على الامام في تقسيم الجواهر الى المجرد
لا ينافي حلولها في المجرد مطلقا والاولى التمثيل
الهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة
الحلول في غيرها وكذا المجرد الاخير والمركب من
الحال وذلك المجرد في الجواهر المجردة على تقدير جواز
الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق
فانتظره ولا تلك وادرك
رحمة الله عليه
مم

ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر وهو
العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا
يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب
نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط
ملزوم للاكبر اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم
كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر
احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين لزومه فنقرر ان مجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما هو لامكانه اي لاجله
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع
البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
يطلبنا اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لا يحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فلم يبق علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر
عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فلزم على
تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب ربع على التقدير الاول والثالث وخمس على تقدير
الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار

قوله
فانا نقول قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها
قوله اقول الظ ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه
لها لا لزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون
بعض المعلولات مستلزما لعللها
لزوما بينا فيستلزم العلم
بذلك
البعض من
غير ضميمة
العلم بتحقق
العلة فيجوز ان
يكون الامكان معلولا
للافتقار ومستلزما له
باللزوم البين فيستلزم
العلم به العلم بالافتقار
فلا يتم الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار بما ذكره
ملا جلال قوله ولذلك تنفر
من صوت الخشب فانه يدل على
انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي
وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها
ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز
وجود ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون
ما يقتضيه مطلقا فلا يستلزم وجود الصوت
وجود العلة فلا تنفر ملا جلال قوله فان عورض
بان الامكان اقول الظ ان يقول نوقض فانه
لا يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى اخر
لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عنه هم ملا جلال
قوله واجيب بان الامكان اقول الحقيقة ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا فان
تلك النسبة الفعلية ايضا ممكنة فلتتم
لكن يتوقف اتصافها بالامكان
على تحققها بالفعل
بخلاف
اتصافها
بالحدوث ملا
جلال ره

٤٢

متاخر عن الماهية نفسها وعن الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة مفهوم
ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا
وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد فحدث بذلك يتم
المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني
لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول
لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو
ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان
لكنه لا يجوز لما فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد
فرضناه ممكنا وان مكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر
ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيه واما بالذات
وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته
الى حد الوجوب مع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح
واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي
الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه
بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو
الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره
وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان
المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا
نعني بالواجب الا هذا واعتبار ذلك الواسطة المستندة اليه بذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة
اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به
غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك
فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اه واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب
واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن
اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب ذلك وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه
يستلزم امكان زوالها بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

قوله واما الحدوث فلا يوصف به الماهية اقول هذا انما يتم اذا كان مرادهم
كون الحدوث بالفعل علة للحاجة فلا يستبعد ان نقول عاقل انا لو ارادوا
ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر
عن الوجود فلا يلزمهم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث
بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف
اقول بانه مدفوع انه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة

ولا فساد
فيه ولا يتوهم ان
ذلك الاصطلاح جديد بل سابقة
في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء
فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتاخرون بمفهوم
الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا
اصطلاحا جديدا في الموجود ملا جلال عليه الرحمة

قوله لكنه لا يجوز لما مر اقول هذا انما
يتم اذا كان
اقتضاء الذات
رجحان الطرف الراجح على
سبيل الوجوب اما اذا
كان اقتضاؤه على سبيل
الرجحان ايضا فلا لان الخصم
لا يسلم ان ما هنا في ما يقتضيه
ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر
اليه فان اصل النزاع انما هو في
جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين
مع عدم اعتبار امتناع الطرف الاخر
فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه
تلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا
فيقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح
في شيء من تلك المراتب بالنظر الى ذات الممكن لا
ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان
الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح
بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع
الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل واقول في
اثبات هذا المطلوب ان يقتضي رجحان طرف وهو
بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الا
الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لا
متناع ترجح المرجوح وامتناعها
يستلزم وجوب
الطرف

الا ان لما عرفت في الطبقات فتدبر ملا جلال

واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات
كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا
كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا
تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه فتدبر واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض
وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه
ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضيا
لذات الممكن هف فتبصر ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان
لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف
المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات
الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته ايضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان
كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن
فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه
كذلك هف وانا اثبتنا ان اولوية طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها
انما المقصود من نفيها وقوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى
غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر
الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود
فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يتوهم من ان سبب لعدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها
فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه
مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون لعدم اثر
الموجود انما المستحيل ان يكون للوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل
ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف
المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا وانما
امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها
اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه
لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

من انه

من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد
من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجوب ولا من علته فوقع والمراد
السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة مع كيف وهي في تلك الحالة
متغيرة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنها اي عن هذا الوجوب
قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول وان اريد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لمهية الممكن والا لجاز انفكاكه
عنها وعند الانفكاك يجب لمهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في
الممكنات انما المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعته
امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يتخلف فعليته عن الوجوب اللاحق فههنا
وجوب لاحق مع انه لا ينافيه جواز العدم فيقال ان جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب
الوجود لا ثم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله ولكن وجوب الفعليات
بلازم لمهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب تاكد الوجود وفتور
والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة
عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل
لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بتحقق
بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان خصوا
ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لماله مادة وكل مادي مركب لكن المتم بسيطة وغير الامكان الذاتي
فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن لما مر من انه
يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسان
قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما يقوم بمهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لا
فاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض ومعه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا
تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود
او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير وبالعدم فقديم والا فحادث
القدم والحدوث صفتان للوجود واما المهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد
يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ

قوله فلا يلزم التسلسل اقول اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج
الطرف
الراجح على فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح دون البعض
الى مرجح آخر ثم على فرض وقوعه في بعض ذلك
البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث وهكذا لكن اوقات
وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون
جزء آخر يزيد مرجح ومن البين
انه لا يجتمع تلك الاجزاء
باسرها
في الواقع
حتى يلزم اجتماع
المرجحات الغير
المتناهية في الواقع
وذلك ظ ولو
سلم فيجوز ان يكون
المرجحات امورا عدمية
ولئن سلم فبطلانه ثم
لانها غير مترتبة بل انما يلزم
توقف المعلول على المرجحات
الغير المتناهية لا توقف بعض
افرادها على البعض والاولى ان يذكر
التسلسل تمام المقصود بدونه اذ الحاصل
انه لو كفى الاولوية الخارجية لا يمكن
وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن
ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم
كفاية ما فرض كفاية وهذا خلاف فانا
المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف
الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك
ظ طاهر قوله هذا التعبير
بان المراد اقول لا يرد على هذا التوجيه الذي قرر
لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الكذب هنا
وق لانه ان اريد بوجوب الفعليات جميع افرادها
ينتقض بواجب وجوب العدم وان اريد بعض
افراده وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى التوجيه
لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق
كما اشرنا اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز
العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في قوله في
وجوب آخر الا ان مادة المقارنة مخصوصة
وح فالقضية طبيعية او
مختار الثاني و
نقول
لا يرجع الى التوجيه لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم الجزئي
لا لتبين في العلوم عن الطبيعية والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المقدم
القضايا في صورة الطبيعية والجزئية كما في قوله ثم العدم قد
يعرض لنفسه وقوله الوجوب بالذات وبالغير
الى غيرها من النظائر التي لا
يحصى ملا جلال الدين
الدواني
ره

[illegible]

[illegible]

تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام
المتم في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود
المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى
كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر نقول معناه اذا كان
وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدق وجودا عن اخر اذا كان مستجمعا الشرايط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن
ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يخص المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم
بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا
الى الكل وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء
فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار
الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها لكنه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج
اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على
عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام
والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف
السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدءا فقد تبتدئ من المحراب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس
او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات ايضا المتكلمون
قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتهما لان الزمان متصل
واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة
المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

ان نسبة الذات الى العلة نسبة الاتصاف الذي يحليه الاولى
اخر
العلة على انه
منفصه يترتب عليها الاثر
حيث اتصافه بصفته ويتفرع تحقيق
الكل فيها والقصد هنا انه على الوجهين لا فرق
بين الاجزاء وغيرها انما على الاول فلان القائلين به لا
يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار ذاته
بل باعتبار الاتصاف بالوجود
فان جوزوا ذلك
فقد رجعوا
الى المذهب
الاخير واما
على الثاني فظ
فان جميع العلل
ح موقوف عليها
الذات غاية ما في الباب
ان الجزء يحتاج اليه في
الوجودين بالضرورة
بخلاف غيره فانه قد يحتاج
اليه في وجود دون اخر فيتم
الاول علة الذات والثاني علة
الوجود كما سموا لازم الماهية
باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية
ولازمها باعتبار وجود خاص لازم
ذلك الوجود ملا جلال
قوله او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب اقول
فالسابق بالرتبة اما نفس المبدء المفروض
او ما هو اقرب فان الترتيب اعني الوقوع
في المرتبة يشملهما قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفا المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي
ينسب اليه اشياء اخر فيكون بعضها اقرب وبعضها
ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين
الى هذا المنسوب اليه ملا جلال قوله لان اجزاء
الزمان متساوية في الحقيقة اقول فيه نظر اذ لا يجب
ان يكون تقدم بعضها على بعض لذاتها وما سيذكره
الشارحون عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة
من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا
جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها
بحيث لو فرض لها لو فقد
انقسامها
الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه

[illegible]

قوله واما ثانيا فلان اقول لا يخفى انا اذا تخيلنا قطعة من الزمان يحكم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض [illegible]

بجامعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان ويتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون
بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس ان ابتدئ من طرف
المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس
كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى مبدأ مفروض
مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فلا لانه خارج عن مفهومه فلم لا يجوز ان يكون عرضا
مفارقا لاحقا للسابق ان لم يجامع المسبوق فيستلزم سبقا زمانيا لانا نقول لما نقول السبق الزماني ايضا
راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد
كان سابقا على زمان وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو
لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد
الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق بحيث لا يجامع المسبوق فيلزم لا يجامع القبل معها البعد
هذا المعنى عرض لغير اجزاء اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انا اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو واجاب بقي لما قلت انه متقدم عليه
اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه فاجاب بقي لما قلت ان تلك متقدمة اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني
على هذا لو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا ان
انه متقدم عليه لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس
على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان
المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه
لو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما
لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى
التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

[illegible]

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او
لا يجامع فان لم يجامع فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب ولا الاول التقدم بحسب
الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه
علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان
يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر
فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود
فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام
التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى آخر عرض له
تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية
كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كما في
متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين
لشيء واحد فانهما في العلية معا الذاتية للشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط
واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين
لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة
لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية
الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما
نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى لنسبة اليه التقدم والتاخر وما قيل من ان
المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا يحصرون
السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم
تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار
عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية
اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى
علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى
بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وما بالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير السابق
فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحفظ
الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلاثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك
كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الآخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق

قوله اقول ففيه ان المتكلمين قول لما كان الظاهر ان منشأ وهم القائل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لنفيه والا فلا توقف للتعرض عليه فتدبر منه جلال

قوله لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اقول اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنه بعض المعلولات ولا لانها تفيد الوجود مع سببه الوجوب بخلاف غيرها فليتامل فيه ثم في ترتب كون ترتب المترتب عليه اكمل على ذلك منه جلال

قوله اذ يجوز في هذه الثلاثة اقول فيكون السبق فيها اضعف والعدم فيكون اولى اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على التقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله بقاءه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كون السبق ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يكون للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي قوي لا يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر ولا يكون ان يكون وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له

لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة

بالتشكيك كما ان كون هذا ازيد من حظ الآخر لا يقتضي ان يكون اطلاق كذا عليها بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد ولا تقتضي كون اطلاق [illegible] واد عليها بالتشكيك كما مر

الاول

٥٠

الأول بالإضافة الى التاخر الذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان
التاخر الأول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى و هكذا الحال فى الأشدية والأ فقد مبتر فالأضافة
بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الأضافة مخفظتين مضايفيهما ايضا ناتهما
فى ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت فى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك
الأقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما بعارض زمانى
او مكانى او غيرهما يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما
يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانا كما فى التقدم الزمانى ومكانى كما فى التقدم
المكانى او غيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر
انما الأشكال فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما
هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان
اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقى من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم
ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انه معتبر فى مفهوم الاضافى على ما مر من تفسيره فاراد
ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فان المصنف ذكر لكل
من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزمانى حقيقة لغوية لأن اهل اللغة لا يفهمون منهما
الا هذا المعنى والثانى وهو المسمى بالذاتى مجاز لغوى لأنه مصطلح اهل الكلام والا تسلسل يعنى لو اعتبر
الزمان فى مفهوم الحدوث بان يق هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه فى زمان و فى مفهوم
القدم بان يق هو كون وجود الشيء مستمرا فى جميع الأزمنة الماضية لزم التسلسل لأن الزمان اما
قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم
التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لأنه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى
واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدم فى زمان وح جاز وصف
الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر فى مفهوم القدم
مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتى محقق فقد مر
ان الحدوث الذاتى عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود
علته فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء فى بيانه الممكن لذاته غير
مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته ودونه الى يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا
هو الحدوث الذاتى ورد بان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب
الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الأول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك

قوله معنا هو يسمى بالزمانى قول قد يقى من تحقيق ذلك من الحق يا فحقيق
الشوقى
القول بهو كان يعرف
اعنى بعيد ثالثا ذا بهو لونه
قوله لا اضافيان قوله امتناع الخلو منهما
يعنى ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين
القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل
دونهما اعنى قوله فى القدم والحدوث اما
فهى لانه لا يمتنع الخلو منهما
ليمتنع اوذلك فيها
فلا برد ان جماع
الخلو انما هو اذا لم
يعتبر فيها الزمان واما
اذا اعتبر فلا يكون فيها
منع الخلو فلا يلزم التسلسل
ولعل الغرض منه
ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضى ان يوجد فى زمان لعدم
اعتبار الزمان فى القدم والحدوث
الزمانيين ملا جلال قوله والمراد
والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التسلسل
اقول يمكن ان يجعل القرينة على هذه النية
انا ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم استلزام
استلزام حدوث الزمان وقوعه فى زمان
اعترافا انه يستلزم قدره عند الخصم ذلك
ملا جلال قوله فتحقق الحدوث الذاتى
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى البيان اقول لم يثبت
الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو
المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا
المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا انه بذلك
لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث الكلية
فكان اطلاق الحدوث عليه
مجرد اصطلاح
ملا جلال

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب
لارتفاع حاله بحسب القبر لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات
دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا
لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم
لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى
يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما الحدوث والقدم الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل
في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا
وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا
لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون
العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان السائل ان يقول الشرح انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم
والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل جار وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او
انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذا نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم
قدم الحادث ولا يتمكن المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بالعدم في نفسه كما ان الحدوث عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان
لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء
لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح
لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم
الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدم سواء
سمي قدما اولا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما
كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما اينما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات
الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود
فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة
الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير
على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو
فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم
يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب والا يكون الذاتي جزء من

قوله
لكن لا يمكن اجراؤه
في العدم الذاتي يمكن ان يقال لو
وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه
مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا
ذاتيا هف وانت على ما سبق في تحقيق
الحدوث الذاتي قادر على هذا
انشاء الله قدير بالاجابة
قوله ولما
يجري
المناقشة
على عبارة الشرح
الاصفهاني حيث
قال لو كانا عقليين
يلزم الشرح بعين ما
ذكرتم واشار بذلك
الى ما ذكره من الدليل على
امتناع وجودهما في الخارج
وهو انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل
والا يلزم حدوث القديم والاول
يوجب التسلسل وكذا الكلام في الموجود
من الحدوث اما حادث او قديم
والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث
والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا
يجري على تقدير كونهما عقليين لان ما ليس
موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا
على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان
يراد بهما هاهنا المعنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح
غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعين ما ذكرتم ومن
اراد المناقشة انما اوردها على ذلك الشرح واجاب
عنها بانه تسامح في مخالفة الاصطلاح و
في اللفظ وهو ما ذكره الشارح

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم تلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه
الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب
لذاته في ذاته و وجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث
لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في
التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان
تطابقان ذلك البسيط والنتيجة ضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين لما ينافي مطابقة الاخرى له
بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوش على
الجدار والتماثيل في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد
بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط
مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد
ان تعقل النفس صورة مطلقة الجنس بخصوصه واخرى لسابقه وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه لا يقال
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواه مقتضية لا-
مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في مهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا
نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا
من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع
متحصلا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس و
الاول تح لان الواجب مستغن عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والمستغني عن غيره والثاني ايضا تح لانه لو كان
المحل هو الواجب فهو مستغن عن الحال فلا يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غاية ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم لو كان الجزء الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا
ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد الثلث

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي اقول
الاجزاء العقلية
متغايرة بحسب المفهوم متحدة
بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني
فلصحة الحمل فوجودها واحدة ومفهومها اثنان فوجودهما
عين ماهيتها والمقصود ان الواجب لا ماهية له وراء
الانية كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط
لا تحلله العقل الى ماهية
وتشخص
الى ماهية
ووجود اذ لو
كان له ماهية
لكنه لم يكن من
حيث هي ماهية
موجودا بل احتاج
الا امر اخر يحصل
تشخصه فلا يكون وجوده
عين ماهيته ولو كان هو
بسيطا ولكنها غير وجوده
لاحتاج في اتصافه بوجوده الى
علة اما ذاته ان يكون علة نفس
الهوية او غيرها وكلاهما محال عل
ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود
الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا
سواء كان جزءا له او معروضا له وعلى التقدير
وجوده وصفا لغيره يمتنع انه يكون منشأ لشيء
موجود ولكل ما هو شانه فهو ممكن كما قرر ذكرنا
المقدمات السابقة وكون تحقيق الوجود عين الماهية
يفكك عنها ملا جلال قوله فلا تحصل منهما
حقيقة واحدة اقول لا يمنع ذلك ولسند التركيب
من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور و
دعوى انها ماهية اعتبارية مع انها الكلام على السند غير مسموع
لان يبني وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن
المحال كونه عرضا لاستلزم استغناء العناصر التي هي
اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون
اعراضا وهو خلاف مذهبهم
بل صرحوا بان الجسم
في الصورة
احتياج المحل اليها في وجوده او تحصله نوعا كما في صور المواليد
...
الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير ينافي
وجوب الوجود ظاهرا وبيانا بما يثبت من
ان تشخص الواجب عينه
ملا جلال

ودعوى الاحتياج او الانفصال بين الاجزاء المادية بغير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة الصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل بان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن لغا(؟) ذلك العا(؟) ذا كان المفتقر اليه امرا عينيا خارجيا والوجود من المحمولات الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق كلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بهوية موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان الموجود خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا الا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به فانه في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود ويتأتى الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض محققي المتكلمين ومنهم المصنف الى مذهبهم اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا تتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله انما كان ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية اقول
٣ واذا كان الوجود صفة
لذات سواء كان امرا اعتباريا
او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم
يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه فلا يرد عليه ما اورده ملا جلال
قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية اقول هذا
بحسب الجليل من النظر وما يرى
اي من ظاهر العبارة
واما على
التحقيق الذي
يحقق وجوبه كونه
عين الماهية كما مر
تفصيله ملا جلال
قوله كيف لا ولا معنى لوجوب
الوجود اقول قد عرفت تحقيقه
الحال ملا جلال
قوله المحوج الى السبب هو الامكان
اقول كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك
الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو
ما شئت فسمه شيء امر لا يستغني عن العلة فان
الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا
في كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك ظاهر فان تخلل
الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات فاما كونه
شيئا اخر فيحتاج الى سبب بالبديهة ولذلك حكم
الحكماء بان وجوب الواجب عينه حتى يستغني في
عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشيا
عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود وعلى وجوده او
او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير ملا جلال
قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى الضرورة بشرط
الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء
عن العلة بل علة ذات
الاربعة ولا
يجري
يجري ذلك في الوجود لما مر ملا جلال قوله اذا تمهد هذا فنقول
اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا
بذاته ملا جلال دواني

متقدمة على الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها والخلاف انما هو من اهمل شرحه
للاشارات بان كلام الناقض مبني على ان الماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحصل
فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل الا بان يكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود
وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا ان الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها الصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية
كما انها قابلة لصفة عقلية فما بين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد
بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا ثم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي
ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا
نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض
وهو ثم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلانه يكون قوله
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما
ثانيا فلان الناقض يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم
العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكف في تقدم العلة
الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية
الاربعة علة فاعلة لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر
الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا ابطال كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول لو كانت
ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب
متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقلا قبل وجود الوجود وهو مح لانا نقول معنى
تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي
لمعلولها فانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها
الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون عاقلا
الواجب عاقلا بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد يبطل
بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد بلا شيء فاعلا له لان
ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لا سيما انه ان يكون غير الواجب

كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده
او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بحجة قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره
والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية
اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله
فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسل
الموجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المتمرد
الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم
بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج
بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص
الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما علاه
صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم
بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه
لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من
المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا
الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم
بها اذ لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات بانفرادها اجنبية موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون
الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم
التسلسل وكان قيامه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه
تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
لان عوارض المهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس المهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها
للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها
الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى
معقولات اول والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل
فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

قوله
وايضا لما تحقق
في الخارج فرد من افراد الو
جود المطلق اقول هذا المفهوم
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في
الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين
فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل

اسمعناه فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتي النقيضين لانا نقول ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون
لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يتجه على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود
في الذهن هو الصورة المخالفة للذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب
التحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر
ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا والذي لزم من وجود
شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او
تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي تقويم
فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل
بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العلم
اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق
في الذهن ويحضر اي يلاحظ بعنوان المعدوم مطلقا وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا
بعنوان المعدوم مطلقا ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيتم للثابت باعتبار اي بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدوم مطلقا وقد مر ان هذا ليس جمع
للنقيضين فيصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم
على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه ضرورة في الذهن وهي انه لو صح
ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط
واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق
ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه
غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور
ولا تناقض مع اختلاف قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت
والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى العقل الموجود الثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس
بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى اقسام لا يكون بدون تصور الاقسام والحكم على امرين بانهما متمايزان
لا يكون بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت

في الذهن ثابتة بنية لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله

ولهذا ينقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود ح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام

ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية

في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزام ذلك ان

يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز

احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له

في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في

الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت

باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا

الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق

هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو

المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية مطابقة للنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس

النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا

حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان عبارة او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او

اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا بالامتناع ان يكون

الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الا

يجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج

فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم

بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا

كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين

في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد

الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية و

ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي فان صدق شيء على الاخر ايجابا

بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا

ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان

الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري والممتنع معدوم

في هاتين الصورتين لا مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء

في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لايكون معيار الصحة وفساده فلابد من امر اخر يعلم به صحة الحكم
وفساده فلذلك قال بل يكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما
لايكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اى في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و
اخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشئ وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان
تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو
باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه
فبايهما تعتبر المطابقة اقول هيهنا اشكال قوى قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما
في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما
ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لايكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد با
لخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا
كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان
قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج
عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت
صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر هيهنا في مقابلة الخلق ويراد
بعالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة
واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا
وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر ح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشئ لما لايتحقق معه
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل
اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لايكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه
وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشئ لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه

لها عندهم واى فقط يخزن المعاني ولا يدركها فيجوز ان يكون مثال
العقل
الفعال
ادق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك
المراد عن الشرور التي هي من توابع المادة لا يق
لا معنى للعلم الا حصول مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما
به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث
التصور واستلزامه لحصول التصديق
مم واى صار الخزانة
انما يحفظ
المعاني
التي تعلق
بها التصديق
وذلك يستلزم
تصورا ولا يلزم
منه حصول التصديق
بها فتم ملا جلال
قوله واعترض ايضا بانه
يتعذر اقول تم فان
المطابقة لا تستدعي المغا
يرة بالذات كما مر تفصيله
قوله لما ملا جلال
ذكرنا اقول من ان كتب الحكم
لا تصريح في مقصوده لان مقصوده
ان العقل يتصور كل شئ وقد جعل
التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف
هذا الغرض لصدق الحكم وكذبه ملا جلال
قوله بل لكونه عينه اقول فيكون صدق الخبر
اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم
يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في
التعريف وهذا التكلف مستغن عنه بما ذكرنا على ان
في كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ما يفهم منه ان
علم المبادى اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو
الحق بمعنى انه الواقع الى المطابق الواقع ملا جلال
قوله ولا كذلك الواجب اقول ان اراد ان علم الواجب
لا يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل
بمعنى اخر اتجه عليه انهم فسروا
الصدق بالمطابقة
وان
اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب يرد عليه انه خلاف
العالية باسرها لنفس الامر ملا جلال الدين دواني

٦٣

الکلی کاف فی المطابقة هذا وقد قیل کما ان قوله والعقل ان یعتبر النقیضین ویحکم بینهما بالتناقض متعلق بما بعده
الوجود والعدم علی معنی ان للعقل ان یتصورهما ویحکم بینهما بالتناقض کما فی سایر المتناقضات کذلک
قوله واذا حکم الذهن متعلق بقوله ویحکم بینهما بالتمایز کانه قیل الحکم بالتمایز ان لم یطابق الخارج کان کاذبا
فلا عبرة به وان طابقه کان کل من المتمایزین ذا هویة ثابتة فی الخارج فیکون ما لیس بثابت فی الخارج ثابتا فیه
هف فاجاب بان صحة الاحکام وصدقها قد لا یکون بمطابقة الخارج وقد یکون بمطابقة نفس الامر دون
الخارج اقول فیه نظر اما اولا فلان حکم العقل علی امرین بانهما متمایزان یستدعی تصورهما سواء کان ذلک
الحکم من العقل صادقا او کاذبا لان الحکم علی الشیء وان کان کاذبا یستدعی تصور المحکوم علیه فلا وجه لقوله
الحکم بالتمایز ان لم یطابق الخارج کان کاذبا فلا عبرة به لما ذکرنا من ان کذب الحکم لا یقدح فی مقصوده
واما ثانیا فلانه بعد ما بین بانه یجوز ان یکون مراما(?) ذا هویة باعتبار ولا هویة باعتبار کما انه یجوز
ان یکون ثابتا باعتبار وغیر ثابت باعتبار لا یبقی لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتمایزین هما
الثابت فی الذهن وغیر الثابت بانه ثابت فیه فاللازم من مطابقة الحکم بالتمایز للخارج ان یکون کل من المتمایزین
ثابتا فی الخارج فیلزم ان یکون ما لیس بثابت فی الذهن ثابتا فی الخارج ولا محذور فیه لان یکون ما لیس
بثابت فی الخارج ثابتا فیه وانما یلزم ذلک ان لو کان احد المتمایزین هو ما لیس بثابت فی الخارج وهو تم
فبطل قوله فیکون ما لیس بثابت فی الخارج ثابتا فیه ثم الوجود والعدم قد یحملان وقد یرتبط بهما المحمول قد
سبق منه اشارة الی هذا المعنی فی بیان المواد اعنی الوجوب والامکان والامتناع الا انه ذکره هیهنا لیبنی
علیه بیان ما یستدعیه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغایر باعتبار ثم یتعرض لدفع الاشکال الذی یتجه علی
الحمل مطردا علی حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد یکون ایجابا وهو الحکم بثبوت الموضوع وقد یکون
سلبا وهو الحکم بانتفائه عنه وحقیقتهما ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة والحمل الایجابی یستدعی
اتحاد الطرفین ای الموضوع والمحمول من وجه والا لکان الحمل الایجابی بالمواطاة حکما بوحدة الاثنین
وتغایرهما من وجه آخر والا لکان حملا للشیء علی نفسه فلا یکون مفیدا بل لا یکون هناک حمل حقیقة ومعنی
الحمل ان المتغایرین مفهوما متحدان ذاتا قیل یرد علیه ان الامور المتغایرة فی المفهوم اذا تغایرت فی الوجود
ایضا لم یصح حمل بعضها علی بعض بالمواطاة کما یشهد به البدیهة وهو مردود بان الامور المتغایرة فی الوجود
لا یمکن اتحادها بحسب الذات ای ما صدقت هی علیه وقد یفسر الحمل باتحاد المفهومین المتغایرین هنا
بحسب الوجود تحقیقا او تقدیرا ویرد علیه حمل العدمیات علی الموجودات الخارجیة اذ لا اتحاد هناک
فی الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفیها فی الخارج کقولنا العنقاء معدوم وشریک الباری ممتنع ولا
ثبوتیه والامکان اعتباری ومفهوم للنوع والنوع کلی والفصل علة للجنس الی غیر ذلک فانها وان منع
ایجاب بعضها فلا کلام فی البعض وان ارید بالوجود اعم من الذهنی والخارجی لیتناول مثال هذه
القضایا لم یستقم لانه لا یتصور التغایر فی المفهوم مع الاتحاد فی الوجود الذهنی اذ لا معنی للموجود فی الذهن
الا الحاصل فیه وهو معنی المفهوم وقد یفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ویرد علیه حمل الاجزاء علی الکل

قوله
وحقیقتهما ادراک ان النسبة واقعة
اقول الاولی ان یقال اذعان وقوع
النسبة او لا وقوعها لان الادراک شامل للشک والوهم
بل التخییل ایضا فان التصدیق ادراک خاص مغایر للتصور
بحسب الحقیقة لا بحسب المتعلق فقط کما تقرر
من انه وجدان صحیح وهذا النوع من
الادراک لا یتعلق
الا بالعلوم
خاص هو
ان النسبة
واقعة او لیست
بواقعة بخلاف
التصور فانه امر
عمم فیه تعلق بکل شیء
حتی یتعلق بالتصدیق
ملا جلال — قوله ومعنی
الحمل ان المتغایرین مفهوما
قد یطلق الحمل بمعنی الحکم
وهو الذی مر تفسیره وقد
یطلق علی متعلقه وهو المراد هیهنا
ولذلک فسره باتحاد المتغایرین مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحکم اعنی وقوع
النسبة وقد ترک القسم السلبی لخفائه
بالاصالة وما اراد بتعریفه علی وجه تناول
الحمل المتعارف وغیره لکن یخفی المفهوم بالمحمول
والذات بالموضوع کما هو المعتبر فی التعارف
ملا جلال دوانی — قوله قیل یرد اقول
القائل الذات علی الموصوف ولذلک اعترض علیه
بانه لا ینفع اتحاد الذات مع التغایر فی المفهوم والوجود
والا لجاز حمل السواد علی الحرکة وحمل الاسم علی ما صدق
هو علیه فلیدفع ذلک ولکن نقول انه لم یحقق الحمل الحقیقی
صدق المفهومات المتغایرة علی شیء واحد فان معنی کون
الشیء وصفا علیه کونه هو باعتبار الاتحاد فیوجد بینهما
فظهر بذلک انه اذا قلت ج ب معناه ان ما
صدق علیه کان هو هذا الشیء بعینه
بانه یصدق علیه ج و ب
ملا محمود
الشارح
یعنی الذات ان کانت عین کل منهما لزم حمل الشیء علی نفسه او غیره
لزم اتحاد الاثنین ولا یخفی انه لا شبهة الا ان یقال انهما متحدان فی
الوجود مختلفان بالمفهوم کما سیاتی تحقیقه ملا جلال دوانی

[illegible]

[illegible]

المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا حتى قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما
صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان
قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب و قد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون
جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام
احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا
تقريره ان يقال ان طرفي الحكم لنا وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير
لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو
لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف
الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به ح يلزم قيام شيء بما ليس
متصفا به وذلك جمع النقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا
كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن
بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين
بالذات فلو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم قيام
شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم
ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم
الاعتبار واعتبار العدم قيل بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك
ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان ان كان
صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال
اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك يقتضي ان يكون الماهية موجودة بوجودين وبوجود واحد
مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم فلذلك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا نعم فان الوجود كما سبق تحقيقه
ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على
سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها

من المهيات والا لم يتعين تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت
موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و
ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان
هنالك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه
ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن
المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية
من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق
هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة
في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة و
اعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق و
الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من
المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك
فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع
فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والانتم
قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد اولا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان
الصادق على الفرس والفرس لا على الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان
والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان و
الموجود في الاذهان انه موجود في حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في
الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لانه قوله وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت

قوله لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اقول اراد بالسلب حمل سلب الوجود ايضا باعتبار صدقه ... المجهول المطلق فالشبهة فيه لامتناع الحكم عليه ... وجودا ... الا وقوع الانتزاع كما في العبارات السابقة و
في قوله وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة ملا آل
قوله واعلم ان ارتسام المفهومات اقول هذا يدل على تردده فيهما الاصح فيلزم تردده في الفرع ايضا فلا يتم ما دفع به الى التزام كون البحث عن العدم منفصلا كما مر في فواتح الحواشي وهذا ما لو اليه هناك من تجويزه بعض الاحتمالات التي فيهما منه وجه عمه هذا الالتزام ملا آل
قوله والحمل والوضع من المعقولات الثانية اقول يشبه ان المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا للمبدء وارادة المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف الفهم ملا آل
قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم و الفرس والانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق فالثلاثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض لوجودهما لما اتحد معهما نوعا ما عرضي كما عرفته غير مرة ملا آل دواني

لها بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجب بان
مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا بالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا
نعني به لفظ الفرس ونقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس
موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان
جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الشيء
باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة
في هذا المعنى وينبغي ان يفسر ابراهيم ثم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول
المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
وسياق الكلام الى اخره لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي
على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا
يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثله ههنا الا باعتبار
في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب
في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية
اليه على ما ذكر لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا ويتمّ المعارضة والا لزم دليلكم هذا الثاني النقض
وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح اصلا
حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا
شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك
الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في
الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ويحكم عليها لا يستلزم
امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فلولا

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة اي وفي الذهن فهو ممنوع وان اراد انه ليس
له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يتم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم و
اما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية
بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من
الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك انما يتم لان المعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية في زمان كونه واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك
مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون
الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد
والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل
شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال
ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث، ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير متشخصة مع بقاء
العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في
طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في
الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين
المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز
بينهما بحسب البديهة ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة
واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في
الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن
اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث و
يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من
العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت
ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ
والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه

ان يكون ما هو معاد ليس له ثانيا اي اصلا قول المحقق بعينه ... هذا
مفقد ولما كان
المستدل يدعي بداهة المدعى
لم يبال بترك بعض المقدمات
التنبيهية في صورة المنع لا ملاك
وايضا لو تم هذا الدليل اقول لا يخفى ان الاشتراك
في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء
نفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار
وقوعه في الزمان الا
ول وبينه
باعتبار
وقوعه في
الزمان الثاني
لان السابق
يسبق الزماني
واللاحق بذلك
اللحوق انما هو للزمان
بالذات والشيء
حصوله في الزمانين
بواسطة لا لنفس الذات
من حيث هي لانها مستمرة
فتدبر ملا جلال
موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية والبعدية الى
زمان اخر بداهة فيلزم اعادة
ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان
الزمان من المشخصات فاذن يكون
الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد
بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعها
في الوقت السابق واللاحق والمنافاة
بين كون الوقت من المشخصات وكون
المبتدأ في زمان سابق والمعاد في لاحق لو
ثبت فلا يضر المدلل بل ينفعه لان الاعادة تستلزم
القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت
السابق واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت
من المشخصات منافيا له وقد وضح ان الاول حق
فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه وهو الاعادة
وهو المطلوب فتأمل جدا ملا جلال دواني
قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول الحق
اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله و
المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع
احتياج الزمان الى زمان اخر
لان ذات الزمان
الواحد
موجود قبل وبعد على هذا التقدير ملا جلال عفي عنه لمحرره

لكان المبتداء مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور

ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر

بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات

غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم

التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه

الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يقال من انا نعلم

بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان الثاني فذلك تغاير

بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان يصر

على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني

الجواب لان غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم

التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا اذ

انما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو الواقع

اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى

لزوم التسلسل في الزمان وتدفعه ايضا بان الزمان عند القائلين باعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود

له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجوابه اخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله

بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا

في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا

لان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يقال قوله ولم يبق فرق

بينه وبين المبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من

قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا

المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا

لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد

ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة ثم علم

انه الذي وجد اولا ثم عدم او ليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما

يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في

الماهية فقط فلو سلم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم

بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا

لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة

فهو لامر ينفك عنها فبزواله الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم

قوله

ويحكى انه وقع

هذا البحث اقول رايت

في الاسولة التي سالها بهمنيار عن

الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على ابقاء الذات

في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى

الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على سوالا اخرى

سمعها عن الشيخ كلاما فقال الشيخ

يكفيني الممنوع منه

مع تجويزك

تبدل الذات

مطلقا انتهى

وكذا لو سلم

فلا نسلم انا ايضا

اقول لما كان

تقدم اجزاء الزمان

بعضها على البعض لذواتها

كما تقرر في موضعه فلو كان

الوقت لزم ان يكون متصفا

بالسبق لكونه مقتضى ذاته

وان كان متصفا بالمسبوقية

ايضا لعرض الاعادة فيلزم كون

الواقع فيه مبتدا لكونه واقعا في

الزمان الاول ومعادا لفرض الثاني

مطلقا

بامتناع العود لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي المهية الموصوفة بطريان العدم و
هذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة
مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم
تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود
وذلك لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون المهية المو
صوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المصنف في التحقيق منع
وسنده ما ذكره حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم لامر لا ينفك عنها لامتنع وجودها
ابتداء قوله لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز
ان يكون سبب امتناع وصفا للمهية المعدومة الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد
طرء عليها العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لامتناع المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا
القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الا ابطال [illegible]
فهو غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يبين المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي
يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق و
لا يلزم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدم لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة
بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن مهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان في
المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا قالوا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب تشاركها في هذه الامور المستندة
الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر
كزمان الاعادة مثلا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفي تجويز هذا
الانقلاب نفي الفطرة ليد العقل الحاكم بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي
لذاته وجوده في زمان اخر واغناء الحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون ممتنعة
لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها لكونها موجودة فلا احتياج لها الى صانع
يوجدها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب
وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا
والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب
بين هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شيئا واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا

في زمان اخر او بالعكس ومكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا
يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبيا واضافيا فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بل يمنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف
ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن
وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يتطرق اليه تغير ولا تبدل وانقلاب
وكذا العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا
باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات
الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باقية بحالها لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا
ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت لم
يزل اذا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا
لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم و
قيل معنى ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء
الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ثم واذا تمهد هذا
فنقول مقصود المانع ان الوجود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه
حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف الماهية المعدومة بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع
اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في
اخواته ونظائره على ما تقدم فنقول لهذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى اخره لا نتاق له بكلام
هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزم من ايضا جواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان
اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فان ازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله
ولو جوزنا الان حاصله ان الوجود الاول اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك
الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا
يلزم انه من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج

فيجوز

۱۸

الوجوب ايضا وكك بوجوب لوجوب وكك حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور و
هذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا
وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب
عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها اينما
اعتبرها العقل فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد
مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المراة ربما جعلها
وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام
عليها ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها التي تشاهد فيها تلك الصور وتتعرف احوالها وليس للعقل بهذه
الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما
لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مراة لمشاهدة
بعضها كما اذا اعتبرنا الامكان ولاحظته من حيث انها حال بين المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار
يعرف حال المهية والوجود كانه الة للعقل في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان
ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى
شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني المهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مراتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما
اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته
الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل نسبته بينهما اعتبر وجوب اتصافها به
واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون الة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب اخر بين
هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ
هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب اخر والا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فلم
لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل
في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حال بين اللازم والملزوم
وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه
مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا
وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة

بينهما

متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر و ان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدأ المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار

– وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد تقرر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة خفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكنا اذا تصورنا الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصورنا مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسبناه اليه جزم العقل بانه يحتاج الى

قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب ... اقول ان اراد مطلق المغايرة فمم وهي متحققة ههنا بحسب الاعتبار وان اراد المغايرة بالذات فمم وكانا فصلنا الكلام في مواضع فيما سبق ملا

قوله وكان الانسب اقول هذا بناء على توجيه وهو انه جواب الاستدلال على وجود الامكان ظ والظ ان المصنف قصد تحقيق ان الحكم بالامكان بحسب العقل ونسبته لكونه امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض الاشياء في العقل وهي من المعقولات الثانية وح يتلائم اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق احكام الممكن بالامكان ولا يتوجه عليه ما ذكر ملا جلال دواني

قوله وتقرير الجواب ان الاولي اقول قد اشتهر فيما بينهم ان الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وعلى ذلك بنى الشارح الجواب ولكن منعه لجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد فان بعض الاشخاص يدرك التفرقة بين التعلم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في المنطق والمناظرة ملا جلال

قوله لما عرفت من استواء الطرفين طرفي الممكن اليه اقول لا يكفي ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء للممكن ليس بديهيا وليس ذلك من كسبية تصور الاطراف

في شيء بل ربما كان تصور مفهوم بينا وثبوته للطرفين اليه بديهيا

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفيه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورنا
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما اتفاق
فان العقل اليه ما لو فرد اميل وله مني في رده عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس و
اتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن
تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في
وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه امر محال وذلك لوجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني
ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت
من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير
اما حال وجود الاثر وهو تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان
المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم
غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما
المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها
به والكل محال اما في المهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر
وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما
فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق
السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فلانهما امران عدميان
فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل
اياها تلك المهية فانه محض غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون
احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على
ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل
المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن مرة
اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح

[illegible]

قوله قال الأستاذ ... فلا يخفى على مميزان ... [illegible]

[illegible]

وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه فى حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع على العالم فى آن لم يبق موجود ويعينك على تحقق ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء عنه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مدفوع بان الكلام فى العلة الموجدة وليس الباني موجدا للبناء فى الحقيقة انما هو بحركة يديه مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات فى تلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها ولهذا اى ولان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر فى بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر فى بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث كما للحادث الباقى فلا يحتاج الا فى البقاء بخلاف الحادث الباقى فانه يحتاج الى المؤثر فى الحدوث ايضا ولو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة ولو امكن القديم الممكن وكانه انسب بما سيجىء من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات البارى تعالى على راى ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين الايجاب قلنا على راى المصنف صفات البارى تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راى الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعنى انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازى استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره فى القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقدير ين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اى بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتى القدم الذاتى لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سياتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم الزمانى فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة

قوله اى لو امكن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا ما اورده السيد قدس سره على الشرح القديم من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام فى الصانع تعالى بان اى يجوز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان النزاع انما هو فى كونه تعالى موجبا لا فى امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فائدة فى هذا التقييد ملا جلال قوله يعنى انما قيدنا المؤثر اه ذل بشاربهدر التفسير الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقى الى المؤثر هو الذى يستند الى ذلك الاصل وتقييده بالموجب لا مدخل له فيه اى على هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط ملا جلال قوله لما سياتى قال الشارح فى اى حاشيته هذا وعد بلا وفاء اذ لم يبين فى موضع ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره مبنى الا ان تكلف بحمل كلام المصنف على انه لا قديم سواه تعالى ثابت يقينا لما سياتى من حدوث الاجسام والنفوس وان دلة وجود العقل مدخولة وح فيوجه قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان للاتفاق بان حدوث الاجسام على ما هو عدم هنا ولا شيئا فيه بان كلها سوى الله تعالى حادث جلال

ومن يخف وحدهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي
الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات
فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا نعني بالقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف
بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام
من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في
قوله ولا نعني بالقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو وقع في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا واكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمتنقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لا لانهم اثبتوا ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما
غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل
مخلوق حادث عندهم واما الحكما فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام
العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدء الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا
بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا تعلقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما
ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالانتقال قول فيه نظر لان ذلك وان كان جعلا بناء على [illegible] ... كفروا بسبب ذوات ولا والملائكة لا يكفرون لانهم لا يثبتون ذواتا [illegible] يطلقون الالفاظ [illegible] رحمة الله عليه

قوله بمعنى انها [illegible]

اخرين وننقل الكلام اليهما حتى ينتهي لا يبقى معنى لمقارنة الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود ولو انقرضت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راى الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والحق هو
الثاني دون الاول لانا نقول الاول لا يصلح على راى المص وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتيب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبنى لابحاث كثيرة بين
الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية اثبتت كقبلية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود والقبلية لا تجامع مع
البعدية فلا بد لها من معروض يعرض هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضت القبلية له لا بواسطة
شيء اخر فذاك وان عرضت القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لها وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم
لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وحينئذ وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن
ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال
قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر وقبليته لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين
القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما
اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاها معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاها
معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد
انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء
الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر
المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى
جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

قوله ان اراد بمعروض القبلية بالذات اقول هذا وارد على هذا الوجه [illegible]

قوله القبلية لها من معروض [illegible]

وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه لا يقولون
به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور منطابقة يستلزم انتهاء
الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال
عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا
يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما ان العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ
يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء لها
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل
الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل فيها
الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان
كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب
تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان
اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا على امور لا يقبل
الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة
والمتاخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره
بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ
لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا يتجزى
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة
او متعلقه ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها
فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس
بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا اليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل
متعلقا به وهو المعني بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا
غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم
كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكاناتها قائمة بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود

قوله لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة اقول فيه
نظر لانه كما ان
اتصاف الموجودات الخارجية
بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف
الامور الاعتبارية باوصافها الوصفية فحكم العقل بتقدم
بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان
مطابقا للواقع فلا بد للاتصاف
بمعنى علة قطعا
سواء كانت
موجودة او
لا وسواء كانت
تلك القبليات
موجودة او لا فان
كانت العلة ذاتها
وهي متفقة الماهية
لزم تساويها او مختلفة
لزم المحذور الاخر والاولى
ان يقال هوياتها تقتضي او
ماهية التوسط الذي يرسمها
يقتضي تقدم بعض منها في الارتسام
على البعض كما ان القطرة النازلة
يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة
في الخط المرتسم منها على البعض وفيه ايضا
كلام اخر هو انه كما ان الكم المتصل مقدار
الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك
الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد
ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد
لذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هي التقدم والتاخر لان كل امتداد كان استمرارا لتقضي
فجزء بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر
الا جزآن من ذلك الامتداد او حدان مفروضان فيه
والكلام في انه لم خصص هذا الجزء او الحد بالتقدم والاخر
بالتاخر كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار
بهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا اشتباه
في ان هوية الجزء لا يحصل بدون
ذلك في محل
الزوال
انه لم كان هذا هذا وهذا التحقيق اسمعه يقولون في الجواب بتصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التاخر والتقدم لا
جزائه المفروضة واما انه لا حقيقة سوى عدم الاستقرار كالحركة او
غيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له على ما
في شرح المصنف للاشارات وقد افرزه من
كلامه على الوجه الذي ذكره الشارح لانه
لم يحرر الجواب ولم يفصل على
ما هو دابه في ذلك
الكتاب
لا جلال
ل

حتى يكون هناك امكان مثلاً غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في
المادة بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر
اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل
كيفياتها القائمة بها على الاطلاق موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كما
لاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة وثانيهما
انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي
فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك
مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى
الانقلاب فليتذكر ولهم في التقصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على
ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم
والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما
الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس
فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما او ممتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما
يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل
حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو مح لانه مضاف والمضاف لا
يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في
الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما
بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من
التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق به مما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده
بالفعل وقولك لو كان معدوما او ممتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما
ثم بشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الامكان الاستعدادي والدليل قائم على
ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا
مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا
في
الخارج لكن
كان من الامور التي تقتضي
الاتصاف بها في الخارج كوجوب
81 الوجود عنده لتم الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان
كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم
بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى
امكان اتصاف المادة الموجودة
در قرانه به فهو بالحقيقة
وصف للمادة
الموجودة
فاهو محل
الامكان با
لحقيقة لا بد ان
يكون موجودا فان
كانت الماهية تنفيها
محل الحقيقي امتنع حدوثه
كما في المجردات ذاتا
وفعلا وهذا ظ اذ امتنع
التبدل في الذوات وكان
التبدل منحصرا في انتقال الموصوف من وصف الى اخر
سواء كان ذلك الوصف عرضا
او جوهرا ورباد على بعض قدماتهم
بداهة هذا الحكم فتامل طالا لا
قوله وثانيهما ان المراد بالامكان الا
ستعدادي اقول ذهب المتاخرون
الى ان الامكان الاستعدادي قسم
رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج
مغايرة بالذات للامكان الذاتي اخذا من
عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه و
انت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد
فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية
المزاجية وبالجملة الكيفيات الملموسة التي فيها مقربة
لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل
الاستعداد امر اعتباري مغاير للامكان الذاتي بوجه ما
كما سبق وعدهم اياه كيفية لا يستلزم وجوده
في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين
الموجود في نفس الامر
وفي الخارج و
ربما
يوجد في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده
[illegible]
كونه مع معين يكون هو مع علة تامة للحادث من غير ان
يسبقه مادة مستعدة له طالا ل

الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث ايضا يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون

داخلا خارجا وهو مح بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع

كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي

امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث والا لم ينفصل

عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار

يوجب الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث

الى محل فاسد لانا نسلم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج

ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة متفاوت المراتب لكن القرب

لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور

تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او

لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فيما ثبت اما بلا واسطة او بوسائط قديمة

ايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا

لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار

موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات

الواجب تقدم مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني

في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية

وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظة الماهية غالبا على الامر المعقول اي

الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة الماهية يدل على مفهوم الكلية

التزاما وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات

العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ على ارض مترادفة

الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض

لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية

من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالتشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة

لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم

والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك

الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة

فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان

في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان

[illegible]

بعض الشيخ ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو في الربط
الثبوتي الخصوص
المحمول فلا اطلاق قول و تحقيقا
الجواب اقول لان منشأ هذا السؤال
طلب اليقين بعدم وضع ثبوت احد الامرين والوضع
المبني عليه السؤال وكذا السؤال الثاني
الجواب الثاني عن نقضه واذا
اجيب عليه
التزديد
لا يكون
بالحقيقة
جوابا عن
هذا السؤال
لانه لعيد
ملكه وغيرها
فساد الوضع
المبني عليه ذلك السؤال
فلا اطلاق قول و فرقه
القسمة هاهنا الماهية
بالقياس الى عوارضها له
اقول لا يمكن ان يجعل تقسيما
للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره لان الانسان
وان كان معتبرا من حيث هو الانسان
المقسم يظهر اليه من غير النظر الى هذا الا
عتبار و نفسه الى المعتبر بهذا الاعتبار
والمعتبر بالنحوين الاخيرين فالمقسم هو
طبيعة الانسان و القسم مفهوم الانسان
المعتبر بهذا النحو اعني من هذا المفهوم وان كان
بعينه هو فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان
الى الانسان الكلي والجزئي صحيح مع ان الانسان
الذي هو المقسم كما في الواقع وكذا قسمة الى الانسان
المعلوم والانسان المجهول صحيح مع ان المقسم الذي
هو طبيعة الانسان معلوم في الواقع وانا يلزم
قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع
الوصف الى الانسان مع الو
صف او قسم
طبيعة الا
نسان
الى نفسها فانه لا اطلاق

٩٢

كما يكون واحدا كان يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا اما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها ا هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجاب بان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى ان الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بيّن وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها و يسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومنشأ هذا الغلط عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان الماهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة هو الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فی وقد توخذ الماهية مجردة وفا عنها ما عداها اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع و ذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو الماهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد و لعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه فهو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه لو انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث و بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا لذلك الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء آخر اي يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرها من الاعتبارين فيكون اجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله مجردة وفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله مجردة وفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما الاختلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

٨٥

انما الخلاف في امكان وجودها ههنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا
من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في
الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان
وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج
والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها لها من غير
ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من
العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا
حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان
يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم
على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون
في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران
انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني
لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود
الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر
مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم
ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها
مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا و
يلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما
اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات
ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من
العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما
اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب
الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي
ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور
مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض
مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء اشارة الى الماهية
المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس
وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يتحقق لكل واحد منها انه هو وانما

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي و يدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيقال الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذوات واحدة بعينها في زمان واحد
باوصاف متقابلة وفيهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع
المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة المتشخصة دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال
فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة
لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع العروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد بانا نعلم بان كل موجود في الخارج
فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بل بديهة
فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في
ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى
الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها
الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم
يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون
لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي
يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين ان الاثر الحاصل من تعقل كل واحد منها اثر متحد
فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق
واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الروية كان
حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا
ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة نقشا اخر و
لو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال
ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات
متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر
في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون
مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين
تصوروه مطابقة لما في الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل لها

ومقتضٍ لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينا وفي فساده نظر لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احد هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو تمام بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس موجودا فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه الكلام انما يلائم مذهب الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى الطبيعة من الطبايع ويقال للمركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي هنا ان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فلما سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له منها

٨٩ قوله لانا نقول اقول. للمانع ان يمنع الحدان بديهي فان القدر الضروري هو ان الكثرة متألفة من الوحدات واما انها متألفة من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسائط الذهنية بمعنى انه لابد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب الوجود وبجريان التطبيق في الصور الذهنية واما على وجودها فيه لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية للجسم ولا محذور في عدم وقوفها عند حد بالجملة لابد لذلك من بيان فتامل. ملا جلال

مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود المهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
المهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لابد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد لانه مبدئها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لابد فيها من الواحد
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا المتألف
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلابد هناك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال ووصفاهما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزء من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك فيه قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان او بين المركبين ايضا ان لم نشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لابد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس عموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

[illegible]

قوله
الاولى ما اختاره
المصنف اقول هذا ما اشرنا اليه
سابقا انه مذهب المصنف وحققنا بما
سيدفع عنه الشبهة لا جلال الدين دوانى

ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل
فى الخارج من جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يق ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه مح والجواب
ما قد سبق من انا لا نم استحالته فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدولة
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل
يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها تتقرر فى الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو هذا الثانى لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فيلزم ان يكون فى البسيط اثنينية فلا
يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى
يقتضى اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية
الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهنى دلوا عوارض الماهيات
ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيا من حيث هى هى باى وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجى كالتناهى للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهنى وهو الذى يسمى معقولا ثانيا
كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجى لا من عوارض الماهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل فى قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان
اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان
الاحتياج العارض للماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او الموجود وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هى
او من لوازم وجودها الخارجى والذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى
وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها ايضا وحدت

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بها ثبوتيا او غيره وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى
الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي
من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من
ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها
ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما
سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما
مجعولا الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل بينهما الوجود وجودا بل تاثيره في
الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا محققا في
الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما
لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات في ذواتها موجودية بالمعنى الذي ذكرناه اولا
وبين اثباتها لها بما بيناه انفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها
مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد
بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى
جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى
جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب
متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ومتمايزان بان المركب مجعولية
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم
ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات
الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب
والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب
عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على
المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا كلام
فيه وقد اسلفنا تبيينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه بان
الذي كان قد ذهب عنه انه محصل ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة
اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في
تقومهما الى محل يقومان به لان لهما قياما بانفسهما كان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

تقومهما

نقوّمها الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد وللمركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى
وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم
البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين
التقدمين اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان
التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى وجود كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما
من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما
ايّما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل
من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايّما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
ان يكون لشيء واحد بشخصه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما
ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على معلول واحد بالشخص لان البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في
ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان
منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط
تقدمهما على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة فلا يعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر
من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس
مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على المهية
علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى يحقق الكل فلابد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد لان المهية يحققه لامتناع تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهن بيّن وباعتبار الخارج غني يعني ان الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب
الوجود الذهني يسمى الجزء بيّن الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني بحصول الجزء
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي منعاكسة اي خاصة مساوية للجزء
فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان
التقدم بالوجود
اقول فيه نظر لانه سبق
اخيرا ان كلا من الاعدام بشرط
تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فلا يكون والجواب ان حاصل
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منهما مع هذا الشرط علة تامة
فيصير
حاصل الفرق الى
ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على سائر الاعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون مداخلة سائر الاعدام
وليس حال وجود الاجزاء كذلك اعني انه ليس وجود
جزء بشرط ما بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزئه
ما من الاجزاء ولا
يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه السؤال
ثم يفصل في الجواب ثم انه اشار
فيما سبق الى ما هو التحقيق
المقام فليكن
ذكر منك
فلا كل

قوله ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء قول انما يحتاج الى ذلك
[illegible]
علة الوجود بانتفاء علته التامة
السلم لانتفاء احدى العلل
ما فلا كل دوران

الخارجي على ما ذكرنا فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين بيان ذلك ان يكون الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط
لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وانما وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود
الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في
العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء
لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل
لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر بالنا المبدأ الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة
اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنتان اعم اي يحصل
للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها
ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد
اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبر ها

الى الكلية مخصوص بالسالبة الكلية ولا يقدح في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولنا كل
انسان
ناطق وبالعكس
عليك ان تطرف الد
النسبة ليس تساوى
الاقسام الكلية للعلة بد و فر دس
احد تلك الاقسام وهو الشرط فانه ملاك
قوله فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين الى قوله فانه
مساوية اقول لا يرد اللزومات بالنسبة الى لوازمها بحسب
الماهية لانا نقول لوازم الماهية لا ينفك عن الماهية
يعني ان الماهية حيث وجدت كانت متصفة بها الا في

العقل

العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع باذائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر والافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزء منها لم يكن تلك المهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهذه اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة اولا بل لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة

٩٣ فان العشرة والعسكر مختصان بلوازم واثار لا يوجد لغيرها

قلت الـ
المراد باللوازم
والاثار لوازم
واثار لا يكون على حده
الاجزاء المادية ولوازمها بل
لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب كالشجرة
العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجماع لوازم
الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست من
خواص الاجزاء كالياقوت مثلا ولها ايضا معيار الوحدة

الاجزاء في الوجود مع اختلافها في الماهية وان كان المراد
اعم المعنيين
فلا تقابل بين القسم
الاول والثاني اذ يجوز ان
يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول
وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متحدا لغة
في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يختار
المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني
ان يكون صور الامور متعددة بل الامر
واحد وح يظهر التقابل
فتدبر ثم ان
سه

حصر الاحتمالات في الثلث ما خلا الثالث في كلام الشارح

قوله ويستفاد منه اقول التحقيق ان معنى المشتق المشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما [illegible]

٩٤ وجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب بحسب الوجود وهو مردود بان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتباينين بحسب
الوجود الخارجي وان فرض بينهما اتحاد وارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر وان المجتمع منهما هو هذا
الواحد وذلك لواحد يشهد به بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت
وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال
الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج
وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان
يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها
شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات
هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من التميز سوى ان يكون شيء قد
حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ
ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالتبع كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو
والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال
والنطق التعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي
العرضيات وزعم هذا القائل انه يحصل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم
اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك
حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن
الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر
ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة
ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل
في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا
يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن ماهية المركب كان
خارجا [illegible] فمفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد
يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق عن المركب فان النسبة خارجة عن المركب وكذا
مفهوم المشتق وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتغايرة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب

[illegible]

[illegible]

فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم
فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ل
بق على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها
في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على
الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين والا فلانه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما
اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين
المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركه
في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه فاذا
كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما
يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن
كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو اعم لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه
في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية و
ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما
لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين،

ابنوا

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفا والمتأخرون لما رأوا ضعف ادلتهم على اسيلهم رجعوا
عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل ولما قوله غير مطابق للوجود
يعني لقيام الادلة على انه ليس في الوجود مثل تلك الهيئة فنقول كلاهما مدخولة فان منها انه لو تركبت هيئة
حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما احتياج وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما
ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء
المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب
الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل هيئة اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من
امرين متساويين وان فرض تلك الهيئة جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة
اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر
من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانه محال
وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم ويسوق الكلام
الى اخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به
انما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية
في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة و
الوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن
قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد به ان الجزء اما انه يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان
المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانما يلزم لو كان
ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود
الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا
نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع
اي حيث كان ضرورة ان اجناس الهيئات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام على افراده وهذا الوجه
ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الهيئة من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في
الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى اخر هذا

ان الامر منعكس لا يعتد به اذ لا يلزم من التنافي
اذ الصدق لا ينافي ذلك في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج

قوله لو تم هذا الدليل اقول ان قرر الدليل
هكذا لو قرر من كون الجوهر جنسا لما تحته
يستلزم عند المستدل تركيب الجوهر المخصوص
من الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان
فلا يجري مثلا لان الانسان نوع
فجوابه ها هنا هو جوابه هناك اجلال

وقد قام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فان الماهية
التي لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية
في الجنس والفصل ويقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام و
الثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
ماهية من امرين مساويين لها لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في
واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات
في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها
ايضا ممتازان بذاتيهما عما يشاركهما في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات باولى
من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور
المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مفارقان
له لكونه مضافا الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم
ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك
الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر وقلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل
امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وهذا اظهر من
ان يخفى او تقول الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد
الجزئين اعم من الاخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق
على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي اخر ولا خفاء في
انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فهو
جنس والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز

قوله
ولا ازاله
وبالطلاق ذلك [illegible]
اقول هذا [illegible]
انا يدل على تركبها من شيئين لا من
جنس وفصل بل يدل على انحصار اجزاء الماهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك
والدليل ينساق الى ان كلا منهما تمام
المشترك فلا يكون فصلا فلا
يصدق التقريب
[illegible]

ذاتي

[illegible]

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ حينئذ يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اى لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل يمكن تقرير الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل كل من المبهمين الجنسين بالفصل والجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مط وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل يحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة ف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل علم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهاما كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يتحقق في ماهية وهو غير ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايض يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة

واحدة

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا
للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وهنالك طريق مشهود
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية او لا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص
فلانه لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنس لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
اخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا و
ان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع اخر مباين و
للمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتيا اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم
من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك
تمام مشترك ثالث بين المهية وبين النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينقل الكلام اليه فيلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك
القاعدة يلزم الدور ولا احتياج الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجزاء متمايزة
بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخص منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية من مشارك لها في جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر
مباين لها فلم يكن متواطئا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما لما ثبت
وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما
جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما
ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي
عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات
الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من
المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات فقد يكون
لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا
عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل
على راي المصنف فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجي بيان ذلك عن قريب في الانقسام الى المتعدد و
المفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته
منه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو
ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان للمفهومات العامة
كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان
يقال يجب تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي
الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير
هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل اخر مع انه فرد
بما نلتص جوابه من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهما لعنانيان وقد يجتمعان

قوله
ويرد عليهما انه
لا يلزم من كون الجزء الماهية اعم
اقول اذا كان عمومه بعروضه لنوع اخر
وكان غيره داخلا في قوام تلك الماهية كان مساويا
للجزء او اخص من حيث الصدق وبعض لوازم
اعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق
الذاتي اذ العموم بطريق
العروض لا يجمع
لا مميز
ذاتي الاري
ان عروض العارض
نفسه لغيره لا يوجب له مميز
فضلا عن عروض جزئه فما ذكره
ههنا في المعنى المراد من المتباينين
ههنا فيندفع الايراد فتامل لا جلال
قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل
اقول لان الممثل هو ان في كل من الجنس والفصل
عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال انما يطابق لتحقق
الطبيعي والمنطقي لا جلال
رحمه الله

ليلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت وجدت ممتزة بما عرض لها من التشخص وذلك
كحصص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصته على تميزها سابق لان وجود
المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء
محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القائل بكون التشخص موجودا فى الخارج بوجوه الاول
انه جزء الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص
معروض التشخص فظاهر ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من منع
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل فى وجوده وليس
مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
الانسان مع شيء اخر نسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتميزان الا فى الذهن كذلك المهية النوعية
يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختص من الكم
والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهو ليس من
التشخص بل مما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من انها
من حيث هى لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تكثرها بانضمام اليها من التشخص فهو موجود والا لم يكن التكثر
بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ العدم المطلق
فلم يكن مميزا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا للتميز فضلا عما هو بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة والنزاع فى وجودها على ما سبق لا
التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا
ليس عدما مطلقا لكان عدما لا تشخص او التشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى
او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث

قوله وبه تطل ما سبق من ان مجرد العقلى اول قد مر الكلام
عليه ايضا
قوله ولو سلم فذلك الشيء اقول لا يخفى ان التشخص [illegible]
[illegible]

التشخص فلابد ان يمتاز عنه بتشخص اخر وينتقل الكلام اليه حتى يتسلسل

[illegible]

لم يجز الانفكاك بين علم الاطلاق وبين ذات العلم الذي هو التشخص وذات العلم اما بان يتحقق علم الاطلاق فتح

[illegible]

اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها

او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد

الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات

على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم

عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه

وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة

والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل

لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية

بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة

منحصرا في شخصها لم يتعدد افراد ما فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل

باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق

هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف

هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها الان مرجع ما ذكروه هو ان علة

تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة

على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة

لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام

الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في

المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات

الواردة هناك مثل ان يق لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان

فواعل وجود الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا

نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات

ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها فالوا لان علة تشخصها

ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية بنفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية

انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد

بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى امثاله فان التقيد بين المفهومات

الكلية في اية مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقيد

امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية او فرضية

بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة

فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلى ويفيده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه و
يجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان كل جزئى
له مفهوم كلى مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا
القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص
فليس يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه
الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر
هذا ولم يظهر لى بعد فائدة تقييد الكلى بالعقلى والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشئ انما هو
في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات
الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما في الطرفين
وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلى قد يكون اضافيا متميزا و
الشخص المندرج تحت غيره متميز يعنى ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون
التميز في التشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلى
الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلى قد يكون اضافيا معناه ان الكلى قد يكون جزئيا اضافيا على
ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان
لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك
تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة
فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شئ من العوارض ولا بعدمه اعنى اذا اعتبر من
حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص
يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهى اى الوحدة تغاير الوجود لصدقه اى صدق الوجود
على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق
عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق
عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى
ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و
ايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص
وانه اعنى كون التفريق اعداما بالكلية بكم والتجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه و
قد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم
لكان نسبة المياه التى جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذى كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص
من مياه لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب
اليس هاهنا اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف

اصلا وقد لا يكون متشخصا بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السوا ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لا مقارنة اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه يكون مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان تغير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل
باعراض يلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاخر
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعددها افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في
المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يق لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على التساوي فان
فواعل وجود الممكنات ليست مجالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني فلا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها فلو لا ان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتعدد
بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات
الكلية في اية مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية او غرض
بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة
علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة
تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان
بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري
بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمع
اشيا متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها
وقد يتركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشيا التي صارت اجزاء للمركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشيا التي كانت
معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو
ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وفرع على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة قوله
الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون
واحدا بالتشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية
والجسمية وغير ذلك مما يزول نوع الهما التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا
لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا
لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل
البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لامر خارج و
الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفيما نحن فيه هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد
الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية اقول
هذا دليل الحق براسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار و
تشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو
بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض
محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فح نقول قولك ان
كانت الاشيا المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشيا باقية بتعددها على
ما ينبئ عنه لفظة باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا
يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية و
ايجادا للماء اخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة

اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
حتى يكون موضوع الوحدة السابقة هو بعينه موضوع
الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون فيه
مجموع تلك الاشخاص الكثيرة
لا كل واحد منها
وكذا في
صورة المثال
واذا فرض عروض
من الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية
يكون ذلك الماء المجموع
تلك المياه لا كل واحد
منها قلت الوحدة الشخصية
ما هي عدم انقسام الشيء
الى الافراد دون الاجزاء ان معروض
تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن
ان يعرض معروضا للكثرة المقابلة
والا لكان كليا وان لم ينقسم الى الاجزاء
وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال
والانفصال وانما يبدل حالة في نقيضه الى
الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات والكثرة
المقابلة للوحدة هو الانقسام الى الجزئيات
لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو بعينه معروض الكثرة المقابلة لها هو الان
فانه الكثير بالشخص وظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا
يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية له هو ملا جلال
قوله فح نقول قولك ان الاشياء المتعددة باقية
باعيانها اقول كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم
يدعون البداهة في ان المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للواحد
الذي كان قبل التفريق قوله والا لكان جميع المياه التي
في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها
بالكلية وايجادا لماء اخر من كتم العدم
والضرورة تقضي
ببطلانه
مدفوع بان المستحيل هو انعدام الجسم بالكلية بحيث لا يبقى فانه الهيولى
شارح ازعده عرض هذا القائل تحقيق هذا المبحث على ما يؤول
الافواه هم ملا جلال

ونقول

١١٠

وتتوارد تلك الأشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يبطل بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان
تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد
اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ان مرادنا ان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور
جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور
باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة ولا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم تمام حجته على
نفيهما ومنهم المص على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا
للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما اذ لا
يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي
منشاؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر
له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كراكب السفينة في حد ذاتهما موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة
في حد ذاتها زوج فقولهم الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فلا نسلم
قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا نعم فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون
الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين بما الانقسام فلا لازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحليلي وتصور كنه الكثرة انما
يتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

قوله اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول قد ذكر ابطال
منه
على هذا ما يجب
وادعاء البداهة في المقدمة
المبني عليها ودفع البداهة سنة وفي الكل
في ازالتهم وشبههم اختلاف ولا يجدي البحث فيها
انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة والبحث للتقوين
شرع في كتاب الاستدلال فلا حاجة في
ايراد امثال هذا السؤال
لا حاجة
قوله اقول
هي منشاؤها
الاشتراك
اللفظي اقول
المشاؤون لما اثبتوا
البداهة في ان الجسم
الواحد لا يصير كثيرا مع
بقاء ذاته او ورد عليهم
النقض بالهيولى التي تثبتها
فانها باقية عندهم في حال
الوحدة والكثرة بعينها فاجابوا
عنه من قبلهم بان الهيولى التي
تثبتها ليست متصفة بذاتها بالوحدة
والكثرة حتى يلزم من زوال احدهما
فنعدم لان البرهان دل على وجوده
وجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل انما
يكون منهما بالعرض لكن يعلم بالبداهة ان
الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة
والكثرة وذلك يزول بزوال وحدته وكثرته و
هذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا
والتحقيق ان الشيء لا يكون هو في نفسه متعددا
وقد نقلنا فيما سبق سالفا عن الفارابي ما يكفيك في
تحقيق ذلك في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
فالهيولى في الاحوال مستحيلة بوحدتها التي هي هويتها و
تلك الوحدة لازمة لها نعم عارضة لوحدة الجسم و
كثرته والقاعدة متكفلة بوحدة والكثرة
بالعرض وكذا امثالهما
من الوحدات
التعاليمية
والكثرة التي تقابلها
بلها الاحلال
منه

وبما قررناه اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق
على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ويمانهم اتفقوا على ان للمتقابلين بالذات لذا
اختلف الموضوع كالفرق اللازم من البصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا عند نفس الموضوع بل او كان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد
بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في منطق الشفا من الفن الثاني من
منطق الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي الشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان
يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما
انهما متقابلتان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا
تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء
بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يتقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواقع خلافه لان الابلق ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض
الوحدة والكثرة فقد يكون واحدا اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى الخارج
عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذا اما بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير هو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما الا انه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما
في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

عليها عرض واحد وحينئذ الواحد بالجنس والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
النسبتين بالذات ووحدة النفس
والمدينة بالعرض
ولا يخفى
المخالفة بين
ذلك وكلام
المص دريدعى
كلام الشيخ ان وحدة
النسبتين ان كان
لماهيتهما او لذاتي من
ذاتياتها فيدخل في الوحدة
الجنسية والنوعية والفصلية
وان كان لامر خارج فيدخل
في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الو
جهين لا يصح جعله قسما برأسه من
اقسام الواحد بالذات لا يقال لعله اراد
بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام
الواحد بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما اشار
اليه في اجزاء الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما تتحد لها من جهة اخرى واحد الاتفاق
بينهما في معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في
محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا
نقول لا يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي
هو النسبة في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالعرض
وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه
يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد
بالعرض كما نقلنا وانقافه
ملا جلال دواني
رحمه الله

جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات ومحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات اي وبالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وينبغي ان الواحد بالعرض تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين فيجوز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد وبالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وانما لم يقل الانسان موضوعهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول هذا القائل لم يقل المصنف كانت هناك سود وبيض او كانت هناك حمر وصفر الى غير ذلك مما الذي بناء هي مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم تعين من بينهما هذان العارضان بالكون هناك ولم تناله في الكون هناك حتى قال المصنف كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظه او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان لم يكن اي وان كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية وان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق. فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي لا يكون مفهومه

قوله لم يقل المصنف كان هناك سود وبيض اقول فان وصف الموصوفية والمحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من بينهما بالاجلال. قوله ولم يعاند في الكون هناك اقول يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظ او العنادية ولا يخفى وهنه لان كلمة او لمنع الخلو لا لمنع الجمع والتحقق في مادة واحدة من جهة واحدة فليحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منهما انظر ذلك في قولك يتحقق في الصلوة دائما اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما كما كان في مادة اخرى صح العناد. جلال

١١٣

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي شخص من شخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قيل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام بالاضافة البيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بل هو اعمّ قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة معبر عنها بقوله مطلق من غير ان يتى وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ووضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقي والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا يرد النقض بما لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلولا سريانيا بسيطا ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركبا ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مرتبته وفي الواحد بالتشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو وهو ان يكون للشيئين وحدة من جهة على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو وجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو ولكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في التشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخذ فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصيته

في حيز تقسيم المركب
من هذا القبيل نظر اقول يمكن
ان يقال المراد من الصورة الاولى ان يكون
معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد الاقسام
الموجودة فيها فيكون الصورة الثانية ايضا ان
يكون معروض الوحدة معروض الكثرة
وهو الواقعة في النسخ ... فيه
فيه نفع
...
الجسم المركب
الشخصي وان كان
معروضا للكثرة
لكن الوحدة الشخصية
...
يكون معروضها معروضا
للكثرة بل عروض الكثرة
بها ...
المعروض ... الوحدة
... قوله لكونها في
كل عدد اشد منها اقول الشدة
والضعف ... من خواص الكيف كما
ان الزيادة والنقص من خواص الكم
فينبغي ان يقي لكونها في كل عدد اقوى
وازيد منها فيما دونها ... قوله اقول
ان الهوهو اذا اريد به اقول الهوهو الاتحاد
... بعد تفصيل اقسام الوحدة
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو
... ان لا يتوهم ان الهوهو
مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد
ان كان ... في تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا ... في
المشهور والمتعارف ... بقوله ...
...
... قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه
مفهوم اخر اقول الغرض ...
... الاغراض ... الكثرة
...
...

هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة التشخصية واقسامها مع انها لا تشذ رجح في
هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي بتغاير اسمائها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع
تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة
وفي الاطراف مطابقة والاتحاد يعني اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بطريق
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا
فصارا سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يرفع لعين شيء وينضم اليه
شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا الا انه يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدتا بوجود واحد وليس كذلك بل هما اذا اتحدا ذاتا ووجودا الثاني وجه
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص ممتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص ممتاز به عن الاخر فهما متشخصان متمايزان لا
واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى على قياس ما مر
في الوجود بانهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان تمام ما به امتاز احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو
نفسهما فالهوهو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحدات
لا باعداد دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بها ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقويمها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار

قوله وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد اقول لو قيل انما يلزم لو لم يتحدا ذاتا لم يرد
الدفع الذي اورده او حاصل انها يقبل
صفة الوحدة بعدما كانا صفة الكثرة
بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في
ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره
قوله هو التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر اقول للمانع ان يقول [illegible]
[illegible]
فالحاصل ان فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة
وذلك ممكن
ينكره بديهة العقل في بعض
الاشياء دون بعض
الحقائق لا تختلف وليس هو الاتحاد الذي
نحن بصدده ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة
وان ارتفعت فلا حقيقة لهما الا
بالوحدة وذلك
الوحدة
[illegible]
الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لكن لا يدرك
الوحدة بين المقومين للكثرة وذلك بجزء الدعوى
بديهية يكفي فيها تحريرها بتلميح
منه سلمه الله
الدين

[illegible]

القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها فاولنا القدر المشترك بينها الذي يقوم
حقيقة التثنية هو الوحدات فاذكر اعتراف بالمط لائق تقومها بالوحدات بغير لبس واولى من تقومها بالا
علاده منفود المجذور واعنى الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وانه يمكن
تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدا بها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا
في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد
واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل الثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليهما
وحدة اخرى يحصل الاربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر
التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي
انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منهما اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر [illegible]
يحكم بها اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه
اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما
واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة و
عشرة واحدة فان كل ماله وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق
الوجود ولا يلزم تسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد
تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى
بالمشهورية اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو
عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة
حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول ليس للاضافة
كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في
شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة ويتميز عن
مشاركها بمعروضها وقيل المراد الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بالثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات
ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه و
الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية في الحقيقة
اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
الكثرة بل كل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات
الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي المقابل للوحدة ما يتصل [illegible]
لها اي للوحدة واراد بها هيهنا معروضها من التقابل المتنوع الى الانواع الاربعة اعني تقابل السلب و

[illegible]

الايجاب وهو راجع الى التقابل والتضاد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما و
تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف فان الحكما
الاثنان ان كان متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او
غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة وبما
يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة فانه يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل
بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد
بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد لانه قد يتوهم ولو على سبيل المجاز
اجتماع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدة الزمان دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى قابل لما اضيف اليه العدم
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصاف الامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان
اعتبر قبوله لما هو اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد على الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبته الى قابل فسلب و
ايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة مما يميز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب
باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق
والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه بانه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم
المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول الظاهر ان اطلاق الاجتماع على التقارن [illegible]

ولا اعتبار بحرف السلب التقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون احدهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مفيدتان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم مختلفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم بخلاف في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مط بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك ثبتوا التضاد

بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعضهم لو متنع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد
يتم بينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان
قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على
ما قال الشيخ في الشفا ليس الحملي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث
هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالامتداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول هيهنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين
على موضوع واحد في زمان واحد مح وقال ايضا ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود
اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى وبما نقلنا ه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدقية
خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا
اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى
مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتنافيان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد تقرر ان المعتبر
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل خارج عن الاقسام
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب تمايز ابينهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبني قول المص وهو راجع الى القول و
العقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في
العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي

البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل
الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما
نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد فيهما ينحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على
ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول
بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد
قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على ما علم
من التقسيم فاذا دفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع
الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لا بان احدهما
عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي
ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا
من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور العقلية لانها
بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك
مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس
وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس لي
التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض له قسم من التقابل اخص منه على قياس كون
مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص و
بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما
من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعلا اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته
من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل و
المضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاعم عين المندرج فيه عرضيا

مع قطع النظر عن كونه معروضا له
اخص منه من المقابل لان القسم هو مجموع المقسم
والقيد والصواب على تقدير ان يوجد السؤال
ان يوجد الجواب بان الجنس انما يجب
بالقياس الى النوع يجب
الذاتي دون المحمد

كما ينبغي عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم

للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مبحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء
على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت فاذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه يلزم
صدق التضايف ايضا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على
تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق
التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب
ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل و
الضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم
التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض له اخص
من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه
الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت
خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس ذاتيا
جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في
التضاد واما في الباقيين فتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض
تلك الذوات واشد منافيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من
اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما
يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما
العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا او اجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه
انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا بالوضع للمفهوم الاول فان لم
يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع
المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع الخارجية
عن مفهوم منع ذلك الذاتية من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا ينافيه
اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل الا ينافيه

١٢٠

الاول قد سبق انه نوع عندهم
ان الشدة والضعف من خواص
الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص
الكم وموضع التقابل باشدية مبني على المسامحة
الشيخ في منطق الشفاء في فصل المعقود لبيان ان
التقابل بين الموجبة والسالبة
ام التقابل بين نوعين
محمولها متضادا
وان قال
تحقق ان كونه
جائزا شديدا
في طبيعة الامور
لكونه عارضا
ليس بعادل
من حيث الصدق و
الحكم فان السالبة اشد
عنادا والبعد من ان
يطابق الموجبة في شيء من
الصدق والكذب والحصول
كما ان المعاندة بين الموجب
والسالب بحسب التصديق اقوى
وبين المتضادين بحسب التحقق في
الواقع اقوى اما الاول فقد جنبه
لوجوه بقرب ما سيجيء واما الثاني
فلم يتعرض لبيانه لظهوره
ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف
بالسواد من الجسم الشفاف مثلا
الابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد
عليه وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه
لا يكفي انه لا يختص بالتضاد بل يجري في التضايف
ولا يدل كلام الشفاء على الاختصاص وقد ذكر الشيخ
ان هذا الحكم ليس من الوظائف المنطقية وانه يليق
بالمباحث الجدلية ولو ذكر المصنف لم يبعد اذ لا يتعلق بغرض
يعتد به فلا تغفل
الاول جامع ما سبق في سوق
الدليل دال على ان
المط
شبه العناد في التضاد وكلام الشيخ فلا تغفل وتأمل

الايجاب الخير واذا انحصر منافى سلب الخير فى ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافى
ايجاب الخير فى سلبه ولما انحصر منافى ايجابه فى سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين
الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا الانسانى سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا الانسانى
ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضى الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار
منافيه فى السلب فكلا والاولى ان ايجاب الشر ينافى ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافى ايجاب الخير فى
سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى
لا بد له من شئ هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا اعتقد بين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتى للخير
والثانى عرضى له لانه خارج من حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه
ليس بشر والرافع الامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى ورد ذلك بان العرضى اذا كان لازما
كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة
يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره فى التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا
اقوى من تسخين النار الضعيفة بالمباشرة فلم لا يكون الحال هنالك كذلك وفى بعض النسخ واشدها فى الثالث
بدل قوله واشد غير السلب ووجهه بان التضاد مشروطة بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع ورد بانه
لا يتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما
هو فى التضاد الحقيقى والثالث انما هو التضاد المشهورى على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على
اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك
فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول
القوة والضعف فى اصناف من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية
الظهور بخلاف البواقى ويقال للاول التناقض يعنى تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع فى كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث
يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا
يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف فى الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو
التناقض بين القضايا لان الكلام فى احكامها وانما خصصوا ابحاثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان
يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو فى التناقض بين
القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة فى اثبات المطالب العلوم الحقيقية بل وفى
اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة [illegible] خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وبنوا فى
تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبنى
على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شئ

قوله من الحركة والسكون اقول قبول السكون الشدة غير [illegible] لا يخفى ان
[illegible]
المتكلمين القائلين بكون
السكون امرا وجوديا [illegible]
١٢١ الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذى
جرى عليه الشارح [illegible]
الشيخ فبينهما التضاد [illegible] ليس
فتدبر ملا جلال قوله
وبما ذكرنا
يظهر فساد ما
قيل اقول [illegible]
كلام هذا القائل
ان اطلاق النقيض
على ما يشمل بين
المفردات ليس
بالمعنى المشهور بل [illegible]
[illegible] بعضهم كما
اشار اليه بقوله وبهذا
المعنى قيل رفع كل شئ نقيضه
سواء كان رفعه فى نفسه او
رفعه عن شئ وما ذكره [illegible]
عليه من ان تقابل الايجاب و
السلب سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض ان
اراد بانه قد يسمى بذلك لا ينافى
كلام هذا القائل وان اراد بيان التسمية
[illegible] اذ ليس التناقض الا هذا المعنى
[illegible] فالقائل لا يسلم كيف ولا يتبادر
الذهن عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا
[illegible] من اقوى امارات الحقيقة بل قال
الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء الفرس واللا
فرس ليس يتقابل التقابل الذى للنقيضين اذ
لا صدق هناك ولا كذب وانما نقله عن بعض المحققين
لا يصير سندا على السيد المحققين [illegible]
فساد كلامه ملا جلال

[illegible]

وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة فى زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت فى مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافى اما فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا واما فى المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان فى نفسه اشد بعدا عنه جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة فى تسمية معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوى ذلك المعنى ويتحقق التناقض فى القضايا بشرائط ثمان يعنى ان تحقق التناقض فى المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط فى ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض فى القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند اختلافهما فى شيء منها كما فى زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس فى السوق وليس بجالس فى الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجى اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان او يكذبان معا وهذا اى الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو فى القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرائط تسع وفى بعض النسخ فبشرط تاسع اى يشترط فيهما شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اى فى الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفى الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف فى الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان فى المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية فى المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة فى المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر فى ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فى احدى

قوله وحدة الاضافة

قوله نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب مطلقا وان تقابل السلب والايجاب فى المفردات يرجع الى التفسير الاخير لكن ليس كلام الشارح الان فى ذلك فان المشهور بل هو بين فى اصطلاح غير مشهور وهو التفسير الاخير

قال قوله من غير اشتراط فى ذلك اقول فيه انه يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل والا يكون نقيضاه عدم الملكة لما صرح الشارح ان تقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض وايضا الشرائط المعتبرة فى تناقض القضايا راجعة الى وحدة النسبة التى هى مورد الايجاب ومورد السلب ومثل تلك الوحدة شرط فى تناقض المفردات لا محالة فان المسكر بالقوة واللامسكر بالفعل لا يتناقضان وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه فى قوله بشرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لازمة بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه لا يتوقف على اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى العلم وتحقق العقل اياه وح فقوله يتوقف هو عليه انما بهذا المعنى وهو انه شرط لتحقيق العقل ومعرفته ويؤيد ذلك ما سنذكره فى اثناء البحث من نكتة اعتبارات الوحدات

ملا على

الفصل الثانى

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلابد ان يعتبر في نقيض تلك
القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف
الجهة لابد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفى
عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض
نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تغاير الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين
القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى
اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب
جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان
الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطا في اخذ النقيضين واما التفصيل
الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند
ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل
استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به
ان المطلقات المخصوصة او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت مخصوصة
الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها كانه قال التناقض للقضايا بشرائط ثمان تتحقق فيها مع
قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض المخصوصات تكون تسعا
وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا فيه العلم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا

١٣٣

قوله
ونحن ههنا نعلم
ان رد الوحدات الثمان
الى قول اعتبار الوحدات الثمان لا يغني
عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدة النسبة يغني
عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار
وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة
بتلك الوحدات وانما قلنا ان الوحدات
الثماني لا يغني عن وحدة
النسبة لان
القضية الذهنية
لا رجحية لها
بانفراد القضية
الذهنية وان
اشتملت على الوحدات
الثمانية كقولك زيد
اعمى اي في الخارج وليس
زيد اعمى اي في الذهن
لا تغاير بينهما في الموضوع
والمحمول ولا في باقي الثمانية
بل التفاوت في نفس النسبة
فان الحكم في احدهما بالايجاب في
الخارج وفي الاخرى بالسلب في الذهن
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

يمكن ان يكون مراد المصنف من تقييد العدم

سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لابد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت وساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبنا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لاكاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلاكاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عما لا يتصف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لاعادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لاثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

قوله كما يقال لاعادل ولا جائر اقول العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فالمنظلم لاعادل ولا جائر لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به الجور الذي هو شايع في علم الاخلاق لم يكن الخلو عن العدل والجور في الموضوع القابل وفيه نظر ويحتمل ان المراد بالعدل

بالجور المطلق

وفي ... اشكال في الخلو عنهما لا جلال الدين ... وآسف

مغاير لوجود الاخر فى الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة فى الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو فى الامور الموجودة فى الاعيان لا فى الامور الاعتبارية هذا ما قيل فى توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومى الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثوانى المعقولات بل بين الامور العدمية اعنى ما يكون العدم جزء لمفهومهما كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة فى الاعيان فلا شك ان وجود النوع فى الاعيان انما هو بمعنى ان فى الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع فى الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود فى الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقى لا للمشهورى ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجىء مفصلا فى مباحث الاعراض

الفصل الثالث فى العلة والمعلول كل شىء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شىء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهى فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يق العلة ما يحتاج اليه امر فى وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او اسر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشىء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يق صورة السيف قد تحصل فى الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بتشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا فالصواب فى الجواب ان يق لا نم ان صورة السيف تحصل فى الخشب واما ان يكون الشىء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التى يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للمهية داخلتان فى قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة المهية تميزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما فى علية الوجود والثانى اعنى ما يكون خارجا اما ما منه الشىء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشىء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعنى الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهنى

لانا نقول
الصورة السيفية المعينة
اقول حاصل السؤال ان نوع
الصور السيفية علة صورية لنوع السيف
مع تخلف نوع السيف عنه فى الخشب المصور بتلك

...

فى الجواب ان
نوع الصورة المذكورة
انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع
السيف وما يشمل كالسيف الخشبى فانه معلول
اعنى ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية
لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة
المذكورة كما تبين فى توجيه عبارة
الشرح واعلم ان هذا
الجواب بعينه
تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل او غيره مما يوجد
فى الخشب اما لو قيل صورته ما هو مبدء الاثار المختصة
به وذلك لا يوجد فى الخشب اندفع
السؤال من غير كلفة

وامّا بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها اعني
الثابتة علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى
جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة
امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول
مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه
مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري و
المادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر في تأثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج
اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ومن ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبداهة
العقل وان تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر في الوجود فلا استحالة
في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تأثير المعدوم
في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان معه هناك شرائط
عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق
الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان
مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل
في الاربع بالشرائط الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت
كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

عن المعلول

عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزء عقليا وهو الجنس والفصل او جزء خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مط يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يق لعلة المهية جزء وركن ويق المادية مادة وطينة ويق للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يق من انه لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها الكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يكون منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بداهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المع لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المع لكن ذلك بط لما تبين من انه يجب وجود المع عند وجود العلة الا يق وجود المع عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول انا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان

اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه اول
بالبعض مبادي المعدات الخ
لا يجب اجتماعها مع المعلول ولا انتفاؤها
معه اذ يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجود
فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط و
انتفاؤها لا يوجب انتفاءه فلا يكون شرطا قلت

يكون حكم الفاعل لا حكم الفاعل المستقل فلا يرد عليه ما
اورده عليه بقوله وانت خبير ملا جلال الدين دواني
المستقلة

كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض
اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل
نقول وجوده مقارنا للوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود
فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما
يتوقف عليه تاثيره بزمان مح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محال او يجب
تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا
من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا او
الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل والنزاع فيه لا للفاعل المستجمع
لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني
اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد
من المادة والصورة والشرط وعدم المانع واليه هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة
فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع
فلانه لو بقي المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة
الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه
تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا انتفى شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في
ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما
المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعد عدمه الطاري يتحقق تمام العلة
فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام
المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا
منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان
هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان
وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان
العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره
وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع
المعلول لان المعد ملزوم الاستعداد ووجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز

المعلول الاول
فيه بحث اما اولا فلان
وجوب وجود المعلول بعد المعد
يستلزم وجوب بقائه بعده كما هو المتكلم
فيقال ان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد
عليه ان حق العبارة وان وجب بل الظاهر وان
جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لانه
وجوب وجوده بعده و
اما ثانيا فبعد التنزل
عنه

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلنا اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
ممنوع فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان لزم استمرار

[illegible]

وجود المع وصار باقيا وذلك لاينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى فلم يلزم ان لايكون العلة الاخرى مستقلة قلنا الايهما كونها مستقلة اذ المطان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لابعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون لتاثير المشروط بخصوصية الاخرى تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لابعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القايلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذا ما يقال ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لايجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية تم به العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذا النار لمجاورتها الماء تعدها تامة لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا فذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مرتبطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لايكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لايمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

١٣٠

قوله واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد الا بوجودها اقول المستدل انما الطف هذا الشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم اذ لو كان ما فرض علة مستقلة وقد ان هذا المحذور لازم في هذه الصورة فتمام النقض بل لا يتم دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع ان توقفه على احديهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه لو اعتبر في التوقف ان لايمكن وجود الموقوف الا بسبب وجود الموقوف عليه لم يكن فيهم لايجوز وجود المعلول بدون علته بعلة اخرى من المسلم ... اذ محصله ان لايمكن وجود المعلول بدونه لايمكن وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا ان المقتضي للتأخر الذي هو مدلول الفاء التعقيبية اعني الاستتباع ... امتناع استتباع سببين معينين لشيء واحد على سبيل التعاقب والتبادل غير بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى تقرير المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل واما الثاني فلم يتم عنده عليه دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم يبقى بعض المناقشات في دليله لا طائل

قوله فان تصور ان لايكون فيه تعدد اقول الابرى ان الحكماء معترفون بان المبدء الاول مختار مع انه لايصدر عنه عندهم الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى لو شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل المختار

وان سئل وقوع احد المقدمين غير مؤثر في المقصود وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه لكي لا يكفي ...

١٣١

وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية
المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه
او خارج عنه معلول له لما مر انفا ونعيد الكلام الى مصدريتها حتى يتسلسل ونقول كان الصادر هناك
شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء الشيء واحد وهو مناف
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغنى عن المصدر
قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا
فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب
ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون
العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حيث ان الخصوصية
ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط
وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك الشيء غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا
يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما الا
اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع
غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع
كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا
ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع
معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في
الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا الا يرى ان ثبات المطـ
ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء
واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال
من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدم انه

قوله تارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري اقول انه
حينئذ
لا فرق بين ما هي
والاعتباري في ان الانفكاك
بما يجب نفس الامر يستند على علته لا ادري
ان بقي المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ملا جلال قوله
بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق
اقول الحصر ان يقول ان
انما هو المصدرية
الاضافية
واما المعنى الذي
ذكر انه هو
المصدر بالحقيقة
وهو الامر الخفي
فلا نم تغايره ح
اول المسئلة از رئيس
الكلام المرفوع ان مصدر
الامرين يجوز ان يكون
واحدا نعم لكم لو تحقق
المعلول لتحقق مصدريتان
متغايرتان لعدم تفسير المصدرية
بالمعنى الخفي الذي هو المصدر
يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد لتحقق
مصدران متغايران وهو ح يطلب
هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى
وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماته
عين ذاته ولم يريدوا به كون كل منها
عين حقيقة مبدء ثم ان ذاته تعالى
باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها
علم وباعتبار انه مبدء للممكنات قدرة و
باعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير
ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون
المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم
محذور والتحقيق سيجيء ملا جلال قوله واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول
سياق الكلام انه منع للمقدمة القائلة بانه
لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون
لها تلك
الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك
[illegible]
تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان
الا حاصله منع مغايرة المصدريتين ويرد عليه
ان المذكور في جواب النقض في قوة
المنع اذ النقض منع فايراد
المنع في مقابلة المذكور في
جوابه غير موجه
ملا جلال

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه
اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب و
الاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب
وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن
الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع
وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا اولا
ليس الا ان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا
اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام
العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك
منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه
لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث
وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر
معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول مع
وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة
للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء
عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما
والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه
اخر حيث قال اذا فرضنا مبدءا اولا وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته

فلزوم الجواب ان نقيض صدور ا لا صدور لا ا اقول صدور لا ا
ليس
صدور ا حتى لا صدور
ا فما اتصف بصدور لا ا فقد
اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية
اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن
له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف
بها للزوم التناقض وتفصيله
ان اتصاف
الشيء بامر
هو لا اتصافه
بامر فهو من حيث
الاتصاف بذلك
الامر لا يتصف
بغيره فلا يجوز اجتماعهما
من حيثية واحدة قال
الكاتبي بعد ذكر المنع الذي
ذكره الشارح وان سلم فلا
تناقض بين قولنا صدر عنه
ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة اقول المطلقتان
انما يصدقان لاحتمال وقوع كل
منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما
لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه
جعل هنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ
لا معنى لاعتبار الزمان هنا وان اراد
بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام ما قيد بعمومها فح نقول انما جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما
اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وعند
هذا ظهر اندفاع تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في
التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه لم
يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر
عن ا ج من حيث يجب صدور ا ب عنه لم يكن
واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه
ج من حيث يجب صدور
ب عنه كان من
حيث
وجب صدور ب عنه يصدر ليس ب فلا يكون اذا صدر
[illegible]

ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثالثة المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء آخر صار في ثالثة المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و
بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض الوارد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه في الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد
بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه
يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا
يفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى
الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول الشخصي ان احتاج
لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان ما
ذكره من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة انما هو لعدم احتياج المعلول الى
العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع
كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة
منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

١٣٣

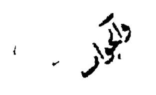
قوله انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء علة اقول فيه بحث لانه لا يلزم من توقفه على كل واحد منها توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منها علة مستقلة ...

وبتوسطات د خامس

١٣٤

عن خصوصية كل منهما الاعن مفهوم احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلنا ان
نمنع في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات
المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل اما ابتداء او
على التعاقب لا يلزم محذور واذا المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منها انما هي الموجودة ح دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها
واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في
الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان
الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون له
علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث
يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء
علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية
اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المع علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذي يق له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب
اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على
علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات ح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا
مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان
معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء
المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا
ثم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يق كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر
المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه واشرح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين
الشيئين ثم قال والاقوى ان يق نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني
الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري
اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشا منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

والجواب



والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ لا كلام لنا في بطلان الدور ولا دور الا
مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد
تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه
مفتقرا مفتقرا الى ذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى لم يتاية للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي
بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مط فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى
من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمع الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد الا انفكاك
امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم
بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المع معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة
والمع ترتبا بحيث يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هذا المعنى يصحح ترتب المع على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يق له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه و
موقوفا عليه وبالنسبة الى المع كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه
لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بط ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة
للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شيئان مهية كل منهما علة لوجود الاخر او مهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة
علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المع مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
مهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد و
ان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا يتوقف معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك كونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب بها ولا فوجد به
وذلك الوجوب بتقدم العلة بالوجود والوجوب على المع لكن الواجب بالغير يمتنع ايضا اي ممتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود

الشيء لنفسه تقدم الشيء على علته حتى يق انه عين المتنازع فيه كما ذكره الشبهة لانا نقول فليمنع اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة اذ لا فرق في اللفظ بين ان يق لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه
ولا فرق لاثبات المعنى المصحح للفاء في
اثبات هذه الملازمة اصلا
منه ... اورده الا ...
ملا جلال

علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة أقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها
يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها ممنوعة
وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق و
عليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك
جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدة
متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تفصل منها تلك الآحاد اي
نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة
لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه واعترض
بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي وايضا المحال لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه
منها ليحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه
وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند
القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان
المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي
ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما
هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن
لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق
فيهما وسيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى
اجتماعها في الوجود والترتب بينها فانهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها
ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى
الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا
ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث

قوله
اقول من يجوز
ذهاب سلسلة الممكنات
الخ اقول هذا انكار وعلى ما قرره فلا يرد
في توجيه كلام المتن هذا على ما قرره [illegible]
[illegible] موقوف على [illegible] الشيء الممتنع
جميع الاشياء عدمه لم يجب وجوده وهو ظ وبعده
تمهيد ايقول لو زاد في سلسلة الممكنات
الى غير نهاية لم يمتنع
عدم تلك
السلسلة
باسرها لان
امتناع عدمها
بالاسر ليس لذاتها
ولا لاستلزام عدمها
عدم الواجب لذاته
وهو ظ ولا لاستلزامه
عدم الواجب بالغير لان
الواجب بالغير يمتنع كونه
على هذا الفرض لان كل
واحد من آحاد ما يمكن بقاؤه
في ضمن انتفاء جميع السلسلة
اذ انتفاء جميعها غير ممتنع واذا
لم يمتنع جميع الاشياء عدمه التي من
جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم
يجب وجوده والسر في ذلك ان
الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير
وجود علته لا على سبيل فاذا قدر انتفاؤه
مع علته ولم ينته في سلسلة العلية الى الواجب
بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق
عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان
قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على
هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل
واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع
فلا يجب وجوده وانما يتحقق على هذا التقدير بعدم كل
منها مع وجود علته لا مطلقا فتامل
قوله واجيب عن الاول بدعوى
الضرورة اقول انما
كان
قول المعترض لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون
[illegible]
قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اي على
تقدير تطبيق الآحاد بالآحاد فلا يرد ان هذه
الدعوى على المقدمات السابقة
في اثبات التناهي بلا ابطال
[illegible]

الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل

كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا

لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل

واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول

اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر

وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد

الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة

ان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض

الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على

ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا سواء كان بينها ترتب ولا واما التطبيق باعتبار النسبتين

بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى

من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان

التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه

على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث

انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات

ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني

ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك المعلول المخرج

المحض من السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة

عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول

منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير

منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم

ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت

بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وبه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول

على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول

وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على

سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء

مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء

هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت

بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار

قوله

اقول وقوع كل

واحد اقول فيه نظر اذ للخصم

ان يمنع امكان وقوع كل واحد من

احاد الناقصة بازاء واحد من احاد التامة وسندا

بان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجودا

فيه مفصلة وان كان في الخارج فيتوقف على

الترتب ولا يجدي القدح في

السند بل لا بد من

اثبات

المقدمة

الممنوعة وما

ذكره الخصم من

جواز ان يقع

احاد كثيرة من احديهما

بازاء واحد من الاخرى

لا يستلزم اعترافه بامكان

وقوع كل واحد منها بازاء

واحد من الاخرى لان

مراده الجواز العقلي الذي

هو الاحتمال فان غرضه دفع

جريان الدليل في هذه الصورة

بمنع بعض مقدماته فهو ههنا يمنع

بكيفية احتمال اللاوقوع ولا يكفي

احتمال الوقوع في اجراء الدليل بل لا بد من

تعاسلت الامكان الذاتي فيتحقق لو كانت

الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المترتبة

ممكنا لا يمكن وقوع كل واحد السلسلتين بازاء

واحد من الاخرى لكن ذلك محتاج الى اجراء الدليل

والخصم ثم يمنع الملازمة والصواب في الايراد

والجواب ما قرعنا سمعك فلا حلال رده الخ

[illegible]

اجزائه في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه
الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه
ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر انفا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي
وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية هف
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب
من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا م
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجبها لا ينافي
استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعاونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول
المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض

الشارح

كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين امّا على الاوّل فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدّة ومنتهيها و
امّا على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدّة ويرد على اصل الدليل انّ التفاوت بالنقصان لا يستلزم
الانقطاع فانّ حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا
والتي فبرهان تناهي القوّة الطبيعيّة انّما يجري في قوّة حالّة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصريّة وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكيّة لكن التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتيّة والحيوانيّة ايضا مع انّ اكثر
تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالّها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركّبة من بسائط لا تخلو من معاوقة
يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة
في القابل المركّب فلا يصحّ انّ نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي القوّة القسريّة انّما يجري في
قوّة قاسرة لجسم حالّة مادّة كرنا اعني لجسم حلّت فيه قوّة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك
لانّ مبناه على ما سبق على انّ التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انّما هو بحسب التفاوت بين معاوقي
طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين انّما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري
الجسمين واعلم انّ هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى
الجسمانيّة تاثيرا وامّا القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثّرا سواه فهم بمعزل عن هذا
البحث والمحلّ المتقوّم بالحالّ قابل له ومادّة للمركّب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحالّ فيه وهذا الحالّ صورة للمركّب وجزء قابل المحلّ فهو واحد قال الحكماء لمّا ثبت ملازمة
الهيولى والصورة وثبت انّ كلّ ما كان كذلك فلا بدّ ان يكون احدهما علّة للآخر فامّا ان يكون الهيولى علّة للصورة او
بالعكس والاوّل باطل لانّ المادّة قابلة للصورة فلا يكون علّة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا فبقي كون الصورة علّة فلا يخلو امّا ان تكون علّة مستقلّة وذلك باطل لانّ الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدّمة على الشكل لانّه من توابع المادّة والمتقدّم على ما مع الشيء متقدّم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة
علّة مستقلّة لها فلم يبق الّا انّ الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علّة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحلّ واعترض
على ما قالوا بانّا لا نسلّم انّ كلّ متلازمين لا بدّ ان يكون احدهما علّة للآخر فانّ المتضايفين متلازمان مع انّه ليس
احدهما علّة للآخر ولئن سلّمنا ذلك فلا نسلّم انّ الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فانّ ذلك ممّا لم يثبت ولو سلّم
فلا نسلّم انّ الصورة مع الشكل فانّ الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حدّ واحد او حدود بالمقدار وتلك
الهيئة متأخّرة عن وجود ذلك الحدّ او الحدود وهي متأخّرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخّر
عن الجسم المتأخّر عن الصورة لوجوب تأخّر الكلّ عن الجزء ولو سلّم فالحكم بانّ المتقدّم على ما مع الشيء متقدّم على ذلك
الشيء انّما يظهر صحّته في التقدّم والمعيّة الزمانيّين دون غيرهما الّا ان يقال لعلّهم ارادوا انّ الصورة مع الشكل زمانا
لانّ تقدّم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تمّ ذلك لدلّ على انّ الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل
الهيولى لانّ جزء الفاعل ايضا يجب تقدّمه على المعلول ايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحلّ فيه باطل قطعا لانّ

بانّ العلّة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين ولا يكون واحد من المعلولين لا يستلزم العلّة الّا من جهة اخرى فلا يتكرّر الوسط وزاد عليه قدّس سرّه في الحاشية انّ التلازم بين الماهيّتين غير معلوم ولو فرض بينهما فالكلام فيه من اي القبيلين

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على حلولها التي
من جملتها حلول شيء آخر فيها الا يرى ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المعين
باعراض في المحل فلا محذور ولانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لوجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للفاعل قولهم ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها
صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها
بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور ح كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة هيهنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة
للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال
المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل او بالقوة وهو اعم من الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل
عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي و
الا يلزم الانقلاب ولما كان هيهنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد
يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول
اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو

هو قرب القبول بعد بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة التي فيه واعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب له
ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها
اى بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي تصدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اى الغاية ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى للحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مبادئ اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في
النفس حركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فحرك نحوه و
انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان يتخيل
في نفسه صورة لقاء الصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان و
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اى وان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكر او عادة ان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كالعبث باللحية او قصد ضروري ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض او
عبث وجزاف ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات والحكماء
قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان
تأديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديته متساويا
او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستندا بان
الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا والا فما

يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن هيهنا سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التادى بالفعل جزءا من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل
معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا منه فالمؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور وانفكاكها مساويا لاقترانه
بها او انفكاكها راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب
مع جميع الجهات المعتبرة في تاديته كان سببا ذاتيا للمسبب الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان حفر موضعا
فصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز دائما ولا اكثريا ولا جرم كان سببا اتفاقيا وكان
وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى عمق الكنز مع سلامة
الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او
غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفصل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الاولية والغائية كمجموع شرى المتاع
لقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس
الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن
بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان
العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن
تبريده فلما زال المانع عنه برد بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا
اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقرنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة
البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب فحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس

151

الماهية عن الموضوع والا افتقر اليه في الخارج ايضاً وليس
بعرض والا لكان في الخارج ايضا موجودا عبد الرزاق

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة
كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل
وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء
واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية
لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان
الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم
الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدم
لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل لتيقوم بالحال
في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا
مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها فاسباب
المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان علة للمهية والاخريان اعني الفاعلية و
الغائية تسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السوا
فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما
توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض التشاركة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي
في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب وجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى
من لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية
لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي
الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف
كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى
فوق المؤدية الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد
الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد
كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل
العرضية ما هو معد يعني ان بعض
العلل الفاعلية العرضية
تكون علة معدة
ذاتية
بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة
معدة ذاتية لحصول البرودة
تم المقصد الاول

ولذا عدّ الشيخ الرئيس الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية
للخط مع ان كلا منهما اخص منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث
عن كون
الجوهر جسما وهو
من الاحوال التي تعرض
الجوهر من حيث نفسه نعم البحث فيه
عن المكان والحيز انما وقع بالتبع لمزيد اختصاصهما
بالجسم بغيرهما من احوال الجسم فالبحث عنهما
كانه بحث عن الجسم نفسه والا فالاولى ان يبحث عنهما في
الفصل الثالث وما ذكرنا يظهر اندفاع ما يكاد ان يتوهم من ان المذكور

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة الاول في الجواهر قدّم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدّم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدّم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوّم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يكون ولا يحلّ في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع و هو الجوهر خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكذا اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اقول وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون و هو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص قد ظهر مما ذكر ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مرّ من ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حلّ فيه كالمادة

هو ان لا يكون
متقوما بغيره اعم من ان
يكون ذلك الغير حالا فيه او لا والتخصيص
بالحال عدول عما هو الظاهر المتبادر اقول يمكن
دفع ذلك عنه بان المتبادر من المتقوم بنفسه هو ما لا يكون
متقوما بغيره لكن المتبادر من المحل المتقوم بنفسه هو ما لا يكون متقوما
بالحال فيه بقرينة ان المحل معلوم انه قد يكون متقوما بالحال فيه
وبان النقض بالاعراض القائمة بالمادة انما
يتوجه لو كانت لها ذوات مغايرة
لذات الصورة في الخارج
حتى يتصور ان يحل
فيها

ان لا يكون حلولها فيها حلولا في الصورة وليس كذلك كما هو التحقيق

التحقيق ان الموضوع يجب ان يكون متقوما من دون الحال
فانه يجب مع ذلك كونه في التقوم والتعين مستغنيا عن
الغير مطلقا ام لا وذلك فرع [illegible] في جواز كون
العرض حالا في عرض فتجويزه السية عدمه
وجب ذلك وعدم نقيضه وجب
والمصنف لما قال با
لمباينة بين الموضوع

وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه و يصدق العرض على المحل والحال الجزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطوء وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من تلك ان الجوهر انما يصدق على المحل والحال الجزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والعقول منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء فان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المصنف على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة و الصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما عرفت لا يكون بين الثبوت لذلك الشيء وربما ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها المهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن مهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت المهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا نحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك على شيء لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر و العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضي اشارة الى ان هذا الوجه

انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه
الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض
بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر و
العرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدل
به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما
لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد
مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن
عوارض الوجود الذهني وظ انهما ليسا منها واستدل ايض بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون
جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ
يلزم كون العرض مقوما للجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما
بني من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك
الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين
في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
الشق ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار اخر فقد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يتوهم من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام
باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون
وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد
سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد
الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم
ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض موقوف على امتيازه عن المثل الاخر
فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل من نسبة اليهما بنسبة واحدة اذ

لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو بط لكونه واحدا بالفرض واما بماهيتي المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر انفا والجواب انا نختار ان امتيازها بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايض لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايض بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في اثنينيته عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايض لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما والتالي بط فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشا هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا الف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال الصعوبة الانفكاك الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة بنبنية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى الاجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يتوهم كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل

ويعض منه لا الى كله الا بالعرض والا يلزم كون الفلك بكليته في جهة الجنوب فلو فرض ان الاشارة اليه من جهة الشمال ايضا الى كليته بالذات لزم كون الفلك بكليته في جهة الشمال ايضا وح يلزم مباينة الفلك لنفسه في الاشارة الحسية وهو معنى الاشارة الى جسم واحد في مكانين وهذا مما لا صحة فالاشارة الى الفلك من جهة الجنوب اشارة الى طرف منه واليه من جهة الشمال الى طرف اخر منه

الخارج وليس له تحصل فقط لكن العلم به من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية كلا ونوعا مغاير في ذاته للعلم بغيره لكنه كالخط والسطح والجسم باعتبار النهايات اقول والذي حكيته تحقيقا من كون تصور زيد كليا باعتبار التحصلات الذهنية لا دخل له في بيان مغايرة تصور زيد لتصور عمرو بل وجه ذلك ان الشخصين وان كانا من نوع واحد لكن التشخصين ليسا من نوع واحد فلو نقض في هذه المسئلة بان تصور زيد عرض واحد مع انه قائم بمحال متعددة امكن دفعه بكونه باعتبار التحصلات الذهنية

فلزم ان يكون الصورة الشخصية عرضا مع كونها جوهرا قلت قد عرفت ان العرض ما يكون بحسب طبيعتها وبحسب وجودها جميعا مفتقرا الى الموضوع والصورة الشخصية ليست كذلك لعدم استغناء

فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل
في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغنائه عنه
في الوجود قوله لانه مكتفى عنه بموجبه قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع
فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار
لاحدهما الى الاخر الثالث ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه
ولا بما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه
لا محلا له لان نسبته الى جميع افراد المهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا
مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر
ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل
العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا
التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة
او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص العرض لو كان بما حل فيه لزم الدور قوله
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه
بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على
حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم فنقول الدور دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل
الى على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات
العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى
موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا
خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى
العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعددة كل واحد منها اذا ثبت يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال الاحد جاز والسبب الاخر وحصل
بحصول سببه فتشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات
ان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما
قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان
الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز
المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو
انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احوال

على استحالة بعض ما يدفع كيف ونقضوا السطح الجوهري بيس حقيقة الجسم
بلزوم تقيده لزم
ان يكون تصوره تصور
الجسم ثانيه ان يكون مستخيل التصور
الجسم المستحيل وانت خبير بان احترازه في التعريف
ثبات ان يكون في شيء لولا الاحتراز عنه لانتقض التعريف
به ومادة النقض يجب ان تكون موجودة وليس هذا التعريف
استحيا فان وجود الجسم معلوم بالمشاهدة ولا يحتاج الى اثبات الجوهر
القابل للابعاد لما لم يتبين الا على الوجه المذكور كما عرفت فتصور السطح الجوهري
ليس تصور ... ... لتقييده كون تصور السطح الجوهري
تصور ... [illegible]

[illegible]

فلابد بالأخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فلكان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء للحركة ولا وجود له وضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها او كما زيد فيه الشمعة قيل الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج ما قصد ادخاله اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بالثلثة بكونها على الوجه المذكور لتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني كمية السارية في الجهات الثلث خرج به فقوله الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء
من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام اما غير متناه
وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب من جسم مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في
جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية
كذلك واما مختلفة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المصنف مذهب الحكما واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل
مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لانه اثبت الاجزاء
الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايض لان ما يدل على امتناع تركيب الجسم مما لا
يتجزى اصلا يدل على امتناع تركيبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة
وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب
الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك نبدء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق
غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا
ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في
الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة
فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام في ذاته
والا فما حل فيه من طرفه الفوقاني غير ما حل فيه من طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة
الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل
كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال
وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط العرضيين
فانهما غير متحيزة بالذات وغير مائلة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز
بالذات ومائل للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى
لوجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله يحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة
فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل
مح والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط
لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فينفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو

خلاف للمفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يلتقيا والحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانت خبير لا يتوهم هذا المحال لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع فرض غيره من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او بعبرة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد الزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزء واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزء واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزء واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزء لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط الثلاثة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد الزموه مع ان الحس يكذبه بان قالوا ان الرحى متفككة على مثال

دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي
يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا
سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة
ربعا من الدور فعند حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا تخلو اما ان يتحرك
الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان
المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام
الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وادعوا عدم الاحساس
بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته تبعد بقدر زيادة حركة الشمس على حركاته
فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط
المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان الخط
على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على
الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تتلاقى
بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى
كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه
عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر محيطا
بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى
ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق
قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في ادراك الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس
وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس
به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم
ادراكها دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في
محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على
عدمه واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان
مساويا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مثله او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم بلغ
الشارح لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد
التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام
الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او هي ذات وضع يلزم

المط فان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل
انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد
بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق
احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال
موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين
اذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي
والمستقبل من الحركة معدومان قلت لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا
يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها
ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر
بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف
واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله
لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في
الحال او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر
ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه
اصلا لم يكن موجودا فعلا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة
كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في

شئ من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا
وجود لها اصلا في شئ من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لهما ايض وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجود
في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فاين لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى
اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن
موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على
ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك
من جزء من اجزاء المسافة الى اخر منها متصل بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايض باطل لانه قد انتهت
الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني
فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في
المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الاول ويوصف ايض فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في
الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزم ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق بلزوم
بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا
يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند
النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده
جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا بعا

لما

لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر اجسام حيث صرح بان كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما
يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما
في الجهات الثلث متقاطعا امتدادا تها على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير
متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق آنفا وسيجيء ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها
طويلا عريضا عميقا لتداخل الجواهر تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل المسالة
يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء
غير متداخلة ففرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل
فلا يفيده علم تناهيها ويفتقر في التتميم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل
جسم هذا الجسم لحجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث لحجم متناه لتناهي الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الاحاد الى الاحاد فمن الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها
في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى البعض
موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام
بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة

قوله
ومن
الجائز ان يكون
الى قوله دون الاعداد
التناسب بين المقادير اي كونها
على نسبة واحدة الاول الى الثاني والثالث
الى الرابع هو كونها بحيث اذا اخذ اضعاف لكن مالا
نهاية لها للاول والثالث متساوية المرات وللثاني والرابع
متساوية المراتب كانت الاوليان معا ابدا اما زائدين على الاخريين او
ناقصين منهما او مساويين لهما وان ما يقع فيه التناسب ثلثة عدد
...
الى الواحد فثبت ان هذه النسبة اعني الصمية انما توجد في المقادير
ان لو كانت متصلة في ذواتها فانها تقسمه الى غير النهاية واذا
كانت غير متصلة في ذواتها بل يكون متالفة من الوحدات الغير
...
لو لم يكن كذلك لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى البعض
ملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة
اللهم صل على
محمد وال
محمد

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل
من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار
لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع
اذا قطع جزء قطع البطيء ايضا جزء اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بنهاية الحس ولا يخفى ان
هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل
هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان
يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها
واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله
ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية
المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه
اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما
لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا
يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام
على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما عيره مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما
لزمكم من القول بتفكك الرحى فقد التزمتموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم
فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض
بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها
اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة لنا الى هذه المكابرة بل يكفيه
ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على
اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة
المتناهية المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع
ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا
من المسافة والزمان المتناهيين قابل الانقسام الى غير النهاية فان قيل للرابع ان يتخلص بان
لا يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان
يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا
قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير
المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن

يحصل في القسمة جوهرين واما المعتزلة فانهم رسموه بالطويل العريض
العميق ليخرج الخط والسطح ويبقى الخط منطبقا على الجسم ثم انهم اختلفوا فقال
بعضهم انه
يتألف من اربعة
بان تركب مثلث من ثلثة
جواهر فيحصل طول وعرض ويوضع
رابع على المثلث فيحصل العمق ايضا وقال الاخرون
انه يتألف من ستة لان الثلث وهو الطول والعرض
ان الطبق على مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه يتألف منا
ثمانية لان الجوهر اذا تألف مع مثله حصل خط وهو طول واذا ضم خطا
الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا انطبق سطح على مثله حصل جسم

مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزءا لا يتجزى او
ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا
فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا
بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع
كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي فيه والجزء الخارج
الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز
القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل الانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي
يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة
سؤال وهو ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي
يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر
نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل
عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي
للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو م
وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في
الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول وتشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد
قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان
المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي
متصل واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي
ايضا الى ما لا يتناهى وذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال
في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عنده جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل
لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى
جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب

وذهب

[illegible]

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر اخر يسمى بالهيولى ونبذة ما
احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء اخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضي
ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذين هي مادة ذلك بعينها وهو مح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في ان واحد في مكانين
واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك
انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين اخرين من لا شيء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد
يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة متشخصة هو عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في حد ذاته بل بالعرض واحدة بالاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين
وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما
لانها الجسم في بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر فلا نم انه ثبت

[illegible]

بالأدلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل ولا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه قلنا لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور وقلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن وصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان اقول للقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخصا به يمتاز عن الاخر فاذا اصببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا لمجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص اخر به امتاز كل من المائين عن الاخر وبزواله زال الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه

قوله بل نقول لا نم لا يخفى ان هذا الكلام ينبغي ان يكون بعد تسليم كون القابل بالذات للابعاد الثلثة هو الصورة وقد عرفت انه على هذا التقدير يجب ان يكون الصورة متصلة في حد ذاتها وقد عرفت ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يجب ان ينعدم ذاتها الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن ذات القابل للابعاد باقية ... انما هو مفهومه الصادق على الذات التي بطلت وعلى ... بعينها عند الوحدة وفيه ان بناء الكلام انما هو على اصل الاتصال وان الجسم متصل في ذاته كما هو عند الحس كما انه منفصل كذلك وكون كل من الهيوليين تشخص مع قطع النظر عن الصورة ممنوع فانها في ذاتها امر مبهم لا تعين لها الا من قبل الصورة وباعتبار الصورة ثم وجود زوال الصورة لا يستلزم انعدام الهيولى في ذاتها فتامل ملا عبد الرزاق

قوله قلنا لمجموع ذينك الخ يمكن ان يقال كون التشخص واحدا مع كونهما منفصلين باطل لما عرفت من ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فزوالها يستلزم زوالها لا محالة فتدبر ملا عبد الرزاق ره

الذى به امتاز عن الاخر فيعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا للذات الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا المقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التى يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا فى مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه انما تتصور بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار و فرض فى هذه الحالة عدم الالتفات الى تاثير الفاعل معرى عن جميع التاثيرات التى لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التى لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المص فى شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان فالتاثير فى حصول جسم فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شىء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثانى ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء

العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا اندفاع له ولا يجدي بهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب فيستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر لا يقع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث ينتهيا تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن الحق ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس دونه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر كان لكونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما الا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان

الطبع

الطبيعي واحدا اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامع كون الجسم
مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا اليس للمركب مكان طبيعي وراء امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون لكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من امكنتها وتفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب في ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه احاط
به حد واحد او حدود لوجود تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم من حيث هو لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة

والنقض اما المنع فهو انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك بط قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايض كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يوكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة الشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر يتكون الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر وبالموضع ايض لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون الاخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كريته شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكبا وتدويرا او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعداداتها

الفلكية

مادة

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتداوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا ويمكن دفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حلت فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان
والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة اخرى حتى اذا كان لجزءان كان له قوتان
وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة
بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكال استديرا
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات بتعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذا لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو
كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من
المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير
ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض و
يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط
فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في
منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا

١٧٥

التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه ما يلي له لم يجز ان
يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا
ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما
في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله الى فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما يليه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة فيكون الاقسام الاولية
للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقيم الدليل على كونه موجودا بطل مذهب
المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المصنف ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف
الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد
الممتد في داخل السطح الباطن اذ هو بعينه وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا او يكون ممتلئا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا
او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في
حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة

[illegible]

الاجسام والفصال بعضها عن بعض بتوهم كونه كرة واحدة متجزية
لها مقدار
واحد شخصي وبا
عتبار خوق الصور المختلفة
محال البائنة الوجية بإفاضة العقل
المجردة العقلية صارت متكثرة ومتعددة
بانواع متخصصة كل منها بما يليق به من حصة الوجود
لمقدار الكل فكان الارض مثلا حصة من بعد كرة الكل حول
المركز يقتضي الارض بطبعها كونها متخصصة الوجود بتلك الحصة ومكانه
المحدود حصة من ذلك البعد حول المحيط يقتضي هو بطبعه كونه متخصص الوجود
بها

[illegible]

حتى لا يتصور طلب الجسم اياه بسلاسل ودون الوهميات الانتزاعية
المتحقق منشأ انتزاعها
عبارة عن الخارج فلا اشتباه
لقبوله التقدير بالنصف والضعف
الجزء والكل وسائر اوصاف الوجود بحسب الخارج
فاعرف ذلك واستخرج من المناقضات والمشاجرات
الجارية فيما بين القوم في تحقيق ماهية المكان وكن شاكرا للمنان
فان التوفيق من الله والاحسان ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

[illegible]

لم يجز التداخل فيه اصلا ولو كان ممكنا في جهة دون جهة كان التفضيل ...

ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد فى نفسه اما ان
يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا
يحل فى المادة على ما شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل و يعرض له الحلول ومنها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الذى هو المكان و
البعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما
من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوى والا لتضادت احكام الجسم لواحد
فى حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف فى الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا فى تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به من ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون فى الطير
المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد فى صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان
السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا
كان ناشيا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثانى بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به وصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف
له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوفا بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر
بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح
الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولو لم يعم المكان اشارة الى دليل
اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان
للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب
ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك
وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوا هنا

بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان وانهما ينتقلان من مكان الى مكان آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تنقل من مكان الى مكان آخر لم يكن القمر والشمس وسائر الكواكب تنقلة اصلا والقمر تطلع الابري انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد ككل في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخففوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي اما ممكنا فيخرج عنه ما لا امكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك فيه بالحصول يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن ينطبق على المكان ما لم يجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا الزق المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كله قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله

الملاصق له ومعلوم انه في فلك كالساكن بالذات فاذا فرض [illegible]

تحرك حركة
مساوية لحركة الماء
في السرعة والبطؤ وموافقة
لها في الجهة كان مفارقا لسطح الماء
بالضرورة ويمكن ان يبقى الاول ليس بمتغير
[illegible]

المدلول
عليه [illegible]
الجمهور كما مر غير مرة فنقول ان
كان سطحا يجب ان يكون في الجميع بهذا
المعنى وان كان بعدا يجب ايضا كونه في الجميع كذلك
وان كان وضعا فكذلك ايضا وان كان معنى اعم من السطح و
الوضع كان ذلك المعنى الاعم هو المكان لا السطح والنزاع انما وقع في ان
المكان الذي يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم اي بمعنى هو فالقائلون
بانه السطح ينافقون انفسهم حيث يخصصونه بما
سوى المحدد [illegible]
[illegible]

نفيا للمكان
[illegible]

التردد الذي ذكره لا يخلو عن شيء قاله ملا عبد الرزاق رحمه الله

ومنها ان المتمكن ما لم يكن منطبق عليه كما مرّ انفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه ماليا له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه انظ ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان الا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاولى تساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظا البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زماني حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه فح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ الفرض ان معاوقته عشر

معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملأ
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله
ان الخلاء ممتنع اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال و
اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى
تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعها واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن ما
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بقدر انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمصنف
مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة
تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور
وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تتخيل ملائمة حد منها او ينبعث عنها
الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها لا تحصل الحركة في غير
زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت
فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوء واما
غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما
مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخل ارتفاع السرعة
والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي
فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

وفيها ولان فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات لكان تلك

ايضا ولو
استدل على اثبات
مبدء الميل في جميع اجسام
لمكنه مختلفة الذوات يتحرك في مسافة
واحدة بقوة واحدة قسرية في زمان ...
قوله وبعد تمهيد تلك المقدمة اعلم ان المصنف لم يجب
الجواب وجهين بل قال في تمهيده انه لا يمكن ان يكون
الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة
والبطوء يستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد
منها فهي مفردة غير موجودة ولا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا و
كان مدار الاعتراض على ان الحركة تستدعي بنفسها شيئا
من الزمان فكان هذه بعينه جوابا عن الاعتراض
ثم قال بعد نقل الاعتراض مجيبا عنه و
اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان
يستدعي زمانا لانها
لو وجدت لا
مع حد
من السرعة
والبطوء
في زمان كانت
بحيث اذا فرض
وجود اخرى في نصف
ذلك الزمان او في
ضعفه كانت لا محالة ابطأ
او اسرع من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطوء فيما
فرضنا ها لا مع حد منها فحصل عين
مجموع الكلامين جوابان عن الاعتراض
وهما الوجهان اللذان ذكرهما الشارح لكن
التحقيق ان الجواب ليس الا وجها واحدا
فان ما ذكره في الجواب المقصود ما قول من قوله
لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء الخ
بيان وايضاح لما ذكره في المقدمة من قوله لانا بينا
ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما لما لا يخفى على المتامل
وقد صرح بما ذكرنا صاحب المحاكمات حيث قال شارحا لكلام
المصنف في الجواب والجواب ما ثبت يعني في المقدمة من ان الحركة لا تخلو
من السرعة والبطوء وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع
المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة و
قد زاد ههنا يعني في مقام الجواب ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة
والبطوء في زمان لكانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه
ابطأ وكانت مع السرعة والبطوء انتهى كلام المحاكمات

ملا عبد الرزاق ره

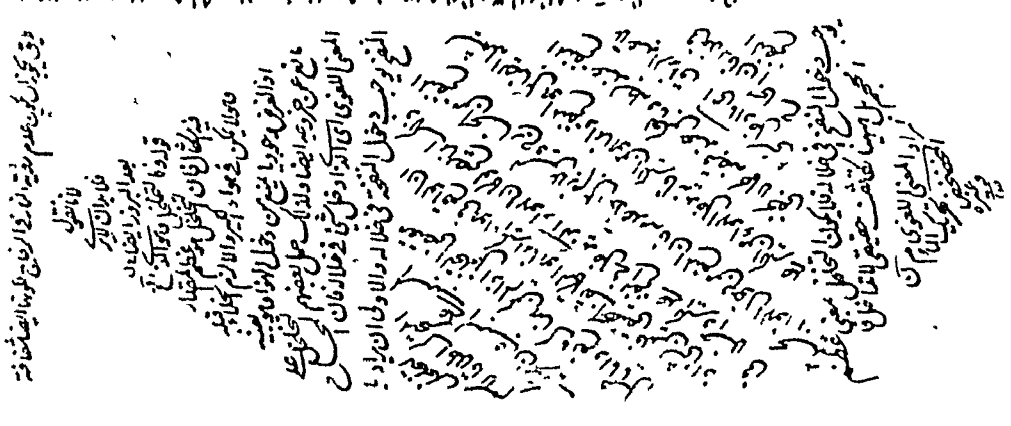
عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان
وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي بدونه
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث لو فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع
حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المصنف يحقق الدليل
باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة
والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة
عن السرعة والبطؤ ثم ينضم الى ذلك ان الحركة بدونهما احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوقة تستدعي زمانا
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون المعاوقة
دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا
المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق
وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه
انه مبني الدليل وابطاله يهدم بنيانه على ما هو تقريره مشروحا واما الثاني فهو ان قوله وكذا
القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت
فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور
الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي حدا
من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك
الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر
الحركات القسرية فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا و
ابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في
اقتضاء حد ما للحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل القول ان ذلك
الامر الاخر هو الميل قال المصنف في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و
البطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما
تختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر
ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل

الشدة





[illegible]



متخلخل اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها فى المايع لوجب ان يسخن الذى فى التخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المقدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك الرابع القمقم الصياحة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورته اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بل بالطبع تنزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم تختلف الامزجة فى الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة للمبدء الذى هو احدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها وتقسيرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت حالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت لقبول الفايض عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء الفياض مع عدم تناهيها بحسب التشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية فى الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات المتقابلة بحسب سنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال فى سائر الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج عن الحرارة في الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج
عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في
البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية
متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها او
طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون
المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمانع
الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميول [illegible] فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يرد على وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من
مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان
يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه
الطبيعي حيث تتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها
في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام
المصنف وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة
غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل
الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون اخرج مما ينبغي

[illegible]

اوابرد اوارطب اوايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احرّ وارطب واحرّ وايبس اوابرد وارطب
ابرد وايبس فقول وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزا
ج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي
شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرو
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضا
غالبين ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمه زيادة كل على الاخرى وههنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث
كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات
الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البر
اومع الرطوبة اومع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة اومع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس
الثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة اومع البرودة واليبوسة او
الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زياد
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل
منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة
لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسا
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا
اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسا
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال لو
كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيا
وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك
خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفيتين زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج
بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض بذلك الاجمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال
الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب

٢٠٢ [illegible]

او بالنقصان فيهما صح

قال المقترن الفصل الثالث في تقية احكام الاجسام وهي الاحكام الثابتة للاجسام [illegible] ۲۰۳

ان يكون مثلا ضعف برودة وترطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان المزاج
معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة
خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب عنه فرع ذلك المركب فلا يتصور ح
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان تكون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في تقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام
الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فيه وتشترك
الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض لوضده بر عند
مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض لوضده التناهي يجب ان يتصف
بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود
بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه
غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك لانا
نفرض ممتدا معينا خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم
نطبق الثاني على الاول فلابد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع
الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا
فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال
التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب
اتصاف الثاني به هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى البعد ما
بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان البعد ما بينهما ح ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان البعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا
معنى حفظ نسبته الى البعد ما بينهما ولا شك ان البعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا
الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير
النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايد
والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما

على التفسير المذكور لا يكون الفرق بين الترسي والسلمي الا بالاجمال و
التفصيل

الى غير النهاية متناهيين لتساويهما بما بينهما الذي هو متناه بالفرض ثم قيل واصل هذا البرهان هو
البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه
ستة اقسام متساوية ونفصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط
ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي
التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح محيط باربع
قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة محيط بها ضلعان هما انصاف قطرين
من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما
مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما
كان احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط
الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منها ثلثي قائمة ايضا فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد
امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما
امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا
فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام
القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية
بانها مقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم يقيد فالمساواة ممنوعة
وانه بالبرهان السلمي وهو ان يفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما
ذراعا فذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين فذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث و
ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة
فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في شرح كلام المصنف انما تدل
على امتناع لاتناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز
اسطوانة غير متناهية لتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل
بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الحاصرين
وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة
اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

اصل

اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما
جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها فى الاعراض
يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح فى حق من تصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب و
الاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية فى قبول جميع الاعراض فتكون متساوية فى المهية واجيب
عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلى وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق فى بدن ابرهيم
كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما فى النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل فى قبول الاعراض
فلا يلزم منه استواؤها فى تمام المهية لان الاشتراك فى اللوازم لا يدل على الاشتراك فى الملزومات و
ثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل فى الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية فى المهية
واجيب بان الحصول فى الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوى فى اللوازم لا يدل
على التساوى فى الملزومات وقال المصنف فى تلخيص المحصل الحد الدال على مهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت فى حد
واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعى والتعليمى و
النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمصنف
توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت
ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة يعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا
وبيوتنا ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذات بل ان كان ففى العوارض والهيئات لا
بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبنى على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر فى عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا
فى الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحته فيها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفى
بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفى عند القيمة فلا بد من القول بانه لا تبقى كما قيل فى الاعراض وقال
المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب

وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعنى توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كك لا يتصور الا انا
كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بجوّها
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اى الطعوم والمرئية اى الالوان والاضواء والمشمومة
اى الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه
ان يحس به من غير مانع يقتضى النفى والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى خلافه
وادعوا انه قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا
عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين
فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا
عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمى الكون واللون عن الجامع والقياس الثانى بالفرق بين الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا
عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم فى الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان
الاستدلال بالتمثيل فى امثال هذه المباحث التى تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه
على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضرورى اختلفوا
فى ان الاجسام هل هى مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئى
اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكنه غير مرئى لخلوه
عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة فى الجهات اعنى
الاجسام فهى مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب
وادعى الضرورة فى ذلك واشار الى الجواب عما قالوا فى الهواء من انه غير مرئى لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول
لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان
محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون
اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو مح واذا كان الطول نفس الجوهر
والطويل مرئى فالجوهر مرئى وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية
حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن
احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها
تقتضى المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان
يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا هو سبق زمانى حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق
والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان

فى بيان ان الاجسام كلها حادثة

[illegible]

او ردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير فهو ثم
وان ردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي
حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد
منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا
بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله
الحركة تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة
من امر منقض ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان
الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي
ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد
واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها
من المهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من
هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا
لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك
بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه
شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس فيه شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من
تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب
الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن
ادراك الازل فيحسبه وقتا معينا اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال التسلسل المساوق
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من الدلائل على تناهي
جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف
للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدلائل على ان جزئياتها
متناهية وبهاتين المقدمتين يتم ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله واجيب عنه تارة
اي واجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان يكون مهية
الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان
الازلية منافية للمسبوقية من لوازم مهية الحركة وحقيقتها
لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي
اللازم مناف للملزوم وثانيهما بان المهية
الحركة لو كانت قديمة موجودة
في الازل لزم
ان يكون شيء
من جزئياتها ازليا
اذ الكلي لا يتحقق
الا في ضمن الجزئي
واللازم باطل بالاتفاق
شرح مقاصد

قوله احدهما ان المهية
مركبة اي المركب من امر
منقض ومن امر متحصل
يرجع الى الشق الاول
فيلزم ان يكون كل شخص
منها حادثا التركب هويته من
المنقضي والمتحصل فيكون ذاته
المشخصة متعلقة بالمسبوقية من
المنقضي الذي هو غيره دون المهية
لكن [illegible] على ان ذلك
النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان المهية
النوع التي هي الانتقال او الكون [illegible]
فلا بد ان يكون مسبوقيتها بالغير او ربما [illegible]
هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا
بوضع حاصل في وضع سابق وهكذا الى ما لا نهاية
فيكون المهية الانتقال في كل فرد من افراد المسبوقة
بشيء حاصل في فرد اخر منها الى ما لا نهاية وكذا الحال في
الكون الثاني فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ايضا
بيان وبتعاقب افراده الى لا نهاية لها فيكون المهية الكون
الثاني في كل فرد من افراد المسبوقة بغيرها من الافراد [illegible]
قدس سره

في بيان معنى الأزل

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثانيها طريق التطبيق
وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها هاهنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء
معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بعدد متناه
كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره كما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب
ان يكون كل من اجزائها بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت
تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك
الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق
غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير
المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان
يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر و
اما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي
قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى
الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى
المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا فيه
لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع
عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه
وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة
في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع
عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر
فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه
احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجب

عن

عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا يخلو من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول والا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فبما بيناه بحدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لابد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور اللازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل تترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى ممتنع للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بممتنع انما الممتنع ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا لم تجتمع في الوجود ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل اخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث اليومي مسبوق محض فلابد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق لزائدة عليها بعدد متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرضناه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل جملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في

[illegible]

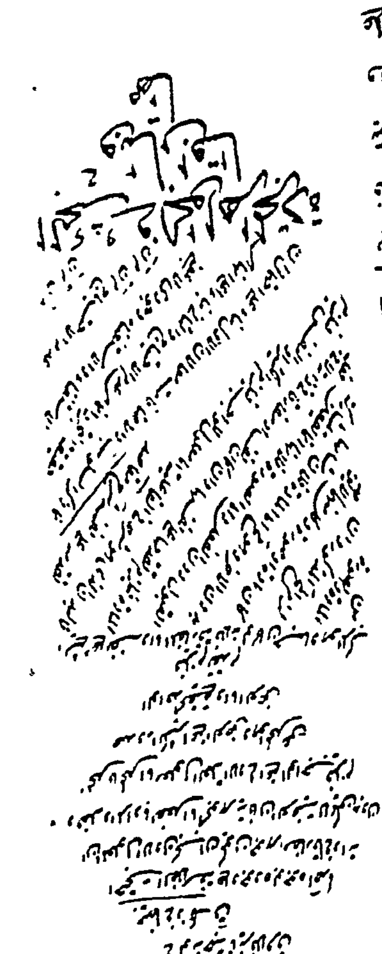
مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في
الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد
قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال
قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده فى الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض
باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول
منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه
لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوى نسبتها الى
جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث
الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد
منه فى حدوثها حاصل فى الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير
مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح فى تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية فى الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح فى ذلك الوقت وجودها على عدمها
حتى حدثت وايضا فى الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا فى الاوقات التى بعده فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التى بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف
على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى يكفى فى وجوده هذا التعلق ايضا
قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها
لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت فى الازل بوجوده فى وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك
التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذى هو
حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق آخر
حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى واما ان يلتزموا هذا التسلسل فى مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الآن لان البديهة تشهد

مخارج يجب ان يكون الامر القابل له موجودا اذ لا يصح كون
ذات البارى موضوعا له لا لكون لعدم الصرف ما
[illegible] له التقدر والتجزى ولو لم يكن فى الخارج
كان لو اتم التقدر هناك [illegible]
التقدر [illegible]
[illegible]
من الفلك
الاعظم من
[illegible]
فلو صح ان يقال ان
ههنا مكانا موهوما
صح ان يقال ان هناك
زمانا موهوما وليس
فليس ملا عبد الرزاق
قوله لانا نقول فح يتوقف
وجوده آه لو كان الزمان
موهوما على ما زعموا لم يتوقف
حضوره على مرجح كما لا يخفى [illegible]
يجوز ان يكون المرجح حضوره هو
انقضاء جزء سابق عليه ومرجحه
انقضاء جزء آخر سابق عليه ومرجحه
انقضاء جزء سابق على السابق وهكذا
وهذا ليس [illegible] محالا لكون الزمان اعتباريا
محصلا ملا عبد الرزاق قوله [illegible]
نظر حاشية ان حدوث العالم ليس فى الوقت
[illegible] على انه لهم ايضا فالمرجح هو كونه
اول جزء الزمان وذلك [illegible] ملا عبد الرزاق
يمكن طلب الترجيح بين وقوعه مقارنا للزمان وبين
وقوعه غير مقارن او بين الوقوع مقارنا للواجب
وبين الوقوع بعده مع ان الترجيح انما صدر من العلة
العلة المستقلة نسبتها على الامرين على السواء [illegible]
[illegible] عالم الاجسام والامور التى فيها من صورها و
اعراضها حادث [illegible] النفس الناطقة الا
نسانية المجردة والاعراض
القائمة بها حادثة
كما سيأتى
واما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل وجود [illegible]
فالعالم المنفصل بوجوده باسره حادث
[illegible]

[illegible]

بان

بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر مختص بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا
للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لان الحادث اليومي مستند الى الحوادث
الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول لما اسلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز
ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني
عن المبدأ القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة
انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط
بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى
العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم
ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر
مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم
الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه
الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما
يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك
الاولوية ومستكملا اياه وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ
المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب
القديم انما يكون قديما اذا اصدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا اصدر عنه بتوسط حوادث
متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث
الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى
سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان
ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساوات في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح
وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا
سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما
الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا
فهو يرجح بارادته احد مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحد الارادتين
دون الاخرى فان استند ترجيح احد هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل



[illegible]

الباری تعالی والا لزم تعدد اثاره ولا یجوز ان تکون سابقة فی تاثیرها علی المادة اذ لا سبق لمشروط فی تاثیره
بما فرض لاحقا علی ذلک اللاحق والی هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فی تاثیره ای لا سبق
لمشروط وهو الصورة او النفس فی تاثیره بما فرض لاحقا اعنی المادة علی ذلک الامر الذی فرض لاحقا واما
ان العرض لا یجوز ان یکون هو المعلول الاول فلانه مشروط فی وجوده بالموضوع فلو کان هو المعلول الاول
لزم ان یکون سابقا علیه لان العرض ح یکون علة لموضوعه کما مر ولا یجوز ان یکون المشروط فی وجوده بامر
سابقا علی ذلک الامر والی هذا اشار بقوله او وجوده ای لا سبق لمشروط وهو العرض فی وجوده بما فرض
لاحقا اعنی الموضوع علیه واما ان المادة لا یجوز ان یکون هی المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثیر فانها
هی القابلة فقط فلو کانت هی المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحیة التاثیر والی هذا اشار بقوله والا
لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه ای کقولهم والا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فی اثبات ان المعلول الاول
لا یجوز ان یکون هو المادة وتذکیر الضمیر فی عنه باعتبار تاویل المادة بالمحل ووجد فی بعض النسخ بدل قوله
والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح یکون عطفا علی قوله لمشروط ای لما دة لو کانت هی المعلول الاول
لزم ان تکون سابقة علی ما عداها لان ما سواها من المعلولات یجب ان یستند الیها ابتداء او بوسائط و
لا سبق لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فلا تکون هی سابقة علیها اقول وتلخیص هذا الدلیل ان اول الصادر
عنه تعالی واحد مستقل بالوجود والتاثیر وغیر العقل لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة فی الجسم والتاثیر فی الهیولی
والاستقلال به فی الصورة والنفس والوجود فی العرض لان المؤثر مختار اشارة الی تزییف الدلیل المذکور و
ذلک انا لا نسلم ان الباری تعالی واحد من جمیع الجهات بل هو مختار یتعدد ارادته وتعلقاتها او هو موجب
له حیثیات متعددة کالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وکالسلوب وهذه الحیثیات وان کانت
امورا اعتباریة لا عینیة یجوز ان یکون شرطا للتاثیر فیتعدد اثاره کما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتباریة علی ما مر ولو سلم انه واحد من جمیع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
وقد تکلمنا علیه فیما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة وقد مر ابطاله فلم لا یجوز ان یکون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة فی تشخصها محتاجة الی الهیولی فلم لا یجوز ان یکون هی
المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهیولی فی تشخصها ووجودها محتاجة الی الصورة فلم لا یجوز ان یکون هی
وما قلتم فی ابطاله من انها لا تصلح للتاثیر ممنوع لا یقال ان الصادر الاول یجب ان یکون علة لجمیع ما عداه اما بواسطة
واما بغیر واسطة فیلزم ان یکون الهیولی علی ذلک التقدیر علة مؤثرة فی مقبولها ویمتنع ان یکون الشیء الواحد
بالنسبة الی واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تکلمنا علی دلیله کما مر ولو سلم فانما هو
اذا کان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا یجوز ان یکون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر
ولو سلم فلا نسلم ان اول ما یصدر عن الواجب یلزم ان یکون احد الامور المذکورة لم لا یجوز ان یکون صفة من
صفات الواجب ومنع کون الصفة عین الذات ولو سلم ان الصفة عین الذات فلم لا یجوز ان یکون هناک
جوهر لیس بجسم مرکب من جزئین لیسا کالجزئین فی الجسم اعنی الهیولی والصورة وح جاز ان یکون الصادر الاول

٢١٤

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالئ للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا الا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا فهو المط ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة في يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون لها مبدؤه فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدء ميل طباعي ومع وجود مبدء ميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدء الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون المريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المح



د دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس و
بين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع
الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل ☐ من غير استناد
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل يتخيله بمحض اختراعها وتميز بين
جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل واللون
والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور لا في المتوهمات التي هي معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بتوسط الالات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل
بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصور واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الالة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات واما
ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الالات الجسمانية وللنفس قوى تشاركها بها غيرها من النبا
والنامية والمولدة والاخرى اخص منها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشاركها بها الحيوان
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك للجزئي وهي قوى تشاركها بها الحيوانات العجم دون النبات وهي
الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي وقوة اخرى اخص
من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشاركها فيها النبات والحيوانات
الاعجم فاصولها ثلث اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلث تسمى نباتية لا لاختصاصها بالنبات بل لانحصار قواها فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة
المغتذي وتتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد تختل به كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي و
الثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تختل به كما في البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدمها
كل واحدة منها والظاهر انها مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي في الحد
بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي تداخل الغذاء بين اجزاء
المغتذي فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها بذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوجدتها

[illegible]

الجنين اخذ ما ثناه الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا
قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل منها مع ثقله وما ذلك الا الماسكة فلان احالة القوة المغيرة انما
يكون لما هو مقارب للاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله مقاربا للاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها
بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطيفه
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد ودخل في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ونهايته في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلانه ليس كل غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسده فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها
ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء وارادة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي
به خاصة والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما
عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندك باطلة لاستحالة ان تصدر هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في التحقيق ابطال القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه
انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة
وما تحتوي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع انا لم نعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس
كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي تسمونها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل
يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قادر هذا كلامهم في القوى النباتية اقول اعترض
عليه بعض الفضلاء بان اثبات هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

قال صدر المتألهين من الحكماء من
انكر الصورة تبعا للحكماء الاشراقيين حيث
احالوا استناد الافاعيل المحكمة المتقنة الى قوة عديمة
الشعور ولم يوافقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث استند الافاعيل
[illegible] القوة من جميع القوى الى ملائكة موكلة لصدور هذه الا
ثار وتحقيق المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة من
اثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذهبين ويرتفع
الخلاف من البين فان اثباتها لا يوجب الا
ستغناء عن اثبات الملك الموكل بفعل
التصوير كان وجود ذلك الملك
المبادي النسبة الى
جزئيات الصور
لا يمنع سوانها
كما في القوى الجزئية المخصصة لاجزاء الصور ١٢

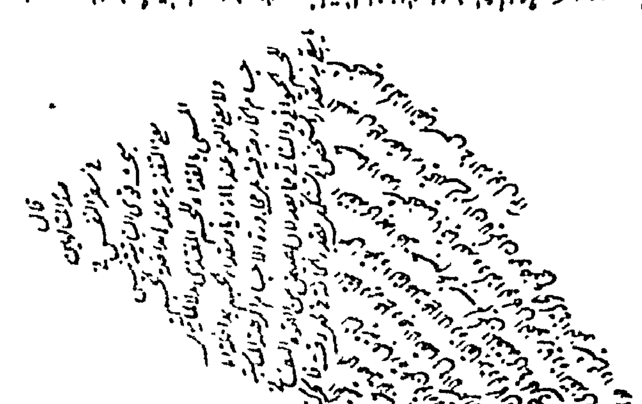
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب موجب بالذات اما على القول بالاختيار فجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأ بسبب خلط المتأخرين الحكمة بالكلام
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوة ثالثة قولكم انما يتم بافعال جزئية قلنا نسلم لكن تحصيل جوهر البدل
وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة في الكبد لا الاضافة فعل الجاذبة للعضو واما الغاذية ففعلها ليس
الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر عنها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان
اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما ان القوة
الهاضمة يتبع فعلها عندنا انها فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا ما من الدم
وامسكتها ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت
صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان
بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية
ويحدث الاخرى وهي العضوية ففيهنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه
لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة
النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان
يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم
لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على
المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف
فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد الضعف فلا تقوى على تحصيل
ما يفي بالمتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر
الذي هو ما بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني الهاضمة
فانها تفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين
كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني
متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب
وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط
وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء

وقد يزعم انه الفرق [illegible]

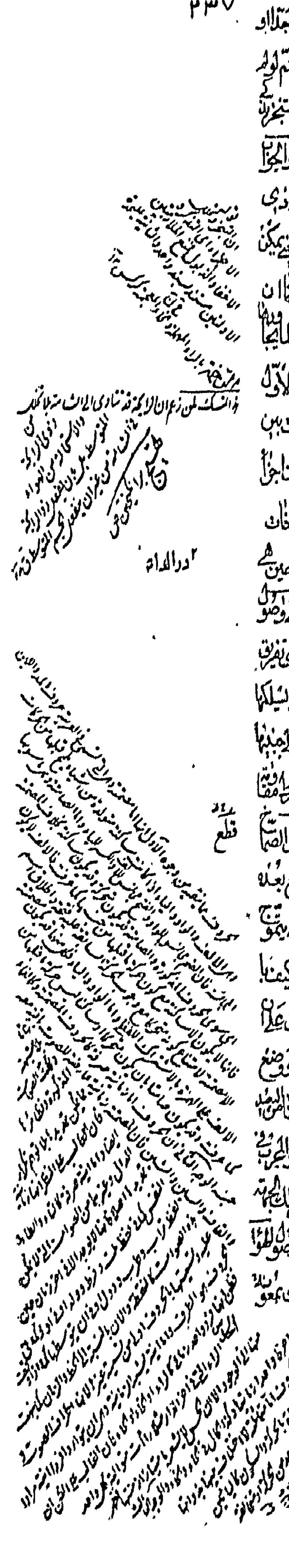
فعلهام

[illegible]

نهلن



كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جدا او يحترق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير للروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الاخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيفة بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجها الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء الى ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقطع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلقها بهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين الثاني اذا راينا من البعد انسانا ضرب الفاس على الخشبة راينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبوب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى التموج اذ بمجموعها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وان اخبر بان امثال ذلك معلومة



الحدس لقوتين الاذعان الثانية يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان بها
بالحدس اسباب ثلاثة لا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف والصياح
لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهوا الحامل لها الى الصماخ الثاني
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هوا واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها كذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يقع ذلك الهوا بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع الانسان
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يبقى ان الهوا الحامل لتلك
الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهوا الايحال الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا
تادى الى الجدار وصدم بكثافته لم يبق له ذلك الشكل الذي لاجله صار الهوا حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه من
المنافذ يجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف والصدا منه آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهوا الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هوا متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد منها ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه فيجوز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهوا على كيفية هي الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهوا في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
والحاق الشكل على الكيفية تجوز فان الهوا الايحال الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يبقى نفوذه في تلك
المنافذ مستبقيا شكله على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي فيتيامن النابت
منها يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لان الاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
باقي الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بباقي المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون
تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء لا بالتبع
المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فههنا رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة


باللون

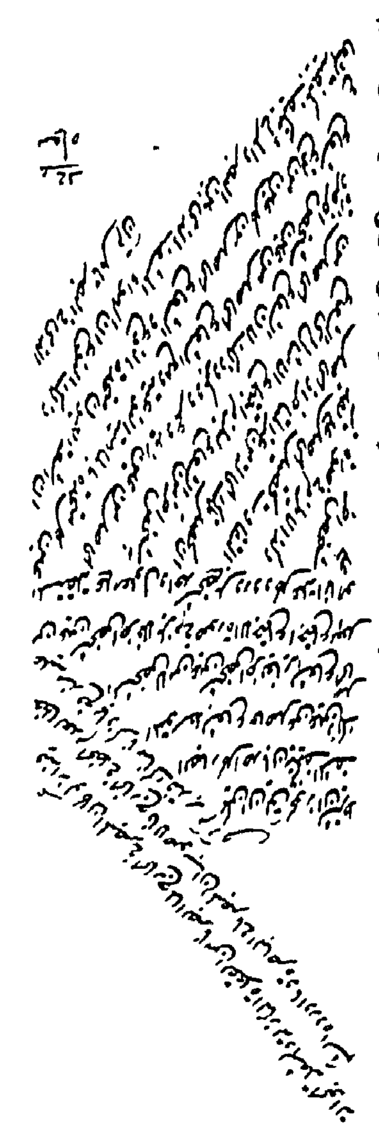
[illegible]

فى تحقيق المذاهب فى الابصار

هناك وتدقيق اشتراط كون المرئي مضيئاً يغني عن اشتراط كونه كثيفاً لان اللطيف لا يقبل الضوء وما ايراد منه
تلايضاً الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصارت
شرائط الرؤية عشرة كما نص عليه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب الثلثة
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عنده كرة ثم يمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك
لذلك يخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس
وغيره من العلماء قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية بدونه والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة لان ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين المبصر والرائي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يقابله اذا كان جسماً لطيفاً اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفاً
اي مانعاً لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعاً من البصر قد نفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة لليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضاً امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسماً امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الا
فلاك ويتبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح البصر خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوماً ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله
الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انفصال يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب
تفاوت المسافة بينهما لكنه باطل قطعاً لانا اذا فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع ذلك لوهم بتاويل كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض عليه على سطحه

[illegible]

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط رأسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها إليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء بما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها إليه وحجة الطبيعيين وجوه الأول أن الإنسان إذا نظر إلى قرص الشمس بحيث نظره مدة
طويلة ثم غمض عينيه فإنه يجد من نفسه كأنه ينظر إليها وكذلك إذا بالغ في النظر إلى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فإنه يجد من نفسه هذه الحالة وإذا بالغ في النظر إليها ثم نظر إلى لون آخر يرى ذلك اللون
كالصابل مختلطا بالخضرة وما ذلك إلا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وورد بأن
صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة أقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك أن تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالأ
الصواب أن يقال في الرد أن صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في إثبات
الحس المشترك ثم أقول والحق أنهم إن أرادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي أن ينازع معهم في ذلك فإن تحقق صورة المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة أمر لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي أن يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فإن
صورة المسموع أيضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وإن أرادوا بانطباع الصورة أمرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني أن المرئي إذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو وإذا بعد منه يرى أصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك إلا لأن صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له أصلا رأسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع منها
من الجليدية ولا شك أن الشبح المرتسم في الأصغر أصغر من الشبح المرتسم في الأكبر فلذلك يرى
المرئي أصغر فظهر أن التفاوت الواقع في المرئي بحسب أبعاده من الرائي إنما ينضبط إذا جعلنا الزاوية
موضعا للإبصار كما يكون بالانطباع وأما إذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي أن يرى على مقدار واحد في الأبعاد كلها سواء كانت الزاوية ضيقة أو لا وفيه نظر لأن القائلين
بخروج الشعاع يدعون أن صغر المرئي وعظمه بالأبعاد لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
أن للبصر في إدراكه أسوة بباقي الحواس الظاهرة إذ ليس إدراكها لمدركاتها بأن يخرج منها شيء و
يتصل بالمحسوس بل إدراكها إياها إنما هو بأن يأتيها المحسوس فوجب أن لا يكون الإحساس بالبصر بخروج
شيء منه إلى المبصر بل بإتيان صورة المحسوس وورد بأنه تمثيل بلا جامع واعلم أن المتأخرين فهموا من
قول القدماء بأن الإبصار إنما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية أن المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم أنه يلزم أن لا يحس الإنسان بما هو أكبر من نقطة ناظرة إذ لا ينطبع في ناظرة ما
هو أكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم لتوقفه على إدراك المحكوم عليه وأيضا



كالزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالثا كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المتنقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانا عن الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نريها في سطحها الظاهر كما نرى التقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تفترق ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي آلة الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بممتنع انما الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول انا اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه

في المرآة

[illegible]

كما هو ترى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وفي عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في روية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركب العصبتين باقيا بحاله تارة بلا معا وانتج اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ نقول لهم لو كان السبب في روية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين وتعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانتج والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر الامور ولا كثر الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصوتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حضور هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر في التها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في التين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليصح حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وبقي قليلا

قال والحق ان هذا القوى لا بد لكونها [illegible] المشترك ويسمى بالبونانية [illegible] الحواس الباطنة [illegible]

على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطاً للقطع بانه لا ارتسام
في البصر عند زوال المقابل والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطاً والشعلة دائرة و
اعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معاً ثم انها ان المبرسم اي من
المرض المسمى بذات الجنب اذا قوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة وغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها
في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعاً واشخاصاً حاضرة عنده ولا يراها
احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا ما هو مقابل اياه ولما
كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضاً على ان الابصار
انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصور في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك
بين ان يرد عليه الصور من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصور من داخل كما في المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح
الحس المشترك صوراً كانت مخزونة في الخيال وصوراً ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها
فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج
فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الفرق
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي
ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان لصور المحسوسات قبولاً عنده
وحفظاً وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدراً
لاثرين ومبدء القبول هو الحس المشترك فمبدء الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانياً فلو لم نعرف انه هو المبصر اولاً لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فهذا اجتماعاً في قوة واحدة سميتموها
بالخيال وبان الحس المشترك مبدء الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور
العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدء لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد
وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل
بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا
الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل آخر وهو ان

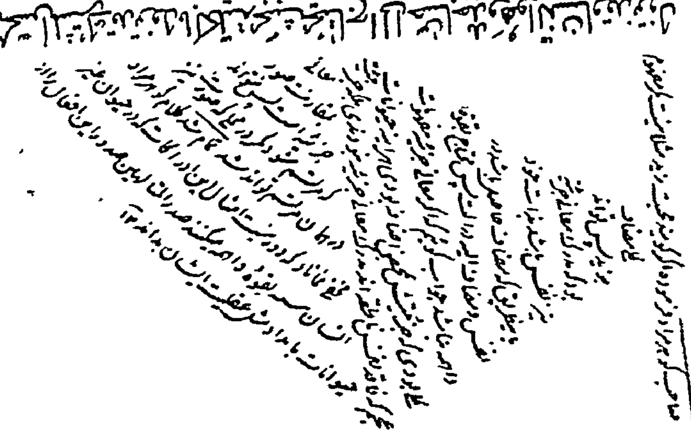
القوة

قال صدر المتألهين بعد اثباته تغاير القوتين اعلم ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختلف بها الباقية من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر لها عالم غير عالم العقل وعالم الطبيعة ... ١٢

ما هو

في الخارج

قال صدر المتألهين في شرحه للهداية بعد نقل كلام المحقق الطوسي في جواب هذه الشبهة ... وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ الشكل بصورتها ... ١٢



الفصل الخامس في الأعراض وأجناسها العالية وفيه مباحث

في مقدم البطن الأخير وليس في موضع شيء من هذه القوى إذ لا حارس هنا من الحواس فيكثر مصادفتها
المؤدية إلى الاختلال **الفصل الخامس** في الأعراض وتنحصر أجناسها العالية في تسعة
اختلفوا في أن الأجناس العالية للأعراض كم هي فذهب أرسطو ومن تابعه إلى أنها تسعة واختاره المص
وذهب طائفة أخرى إلى أنها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل أرسطو وأتباعه
كل واحد منها جنسا وذهب طائفة أخرى إلى أنها أربعة الحركة والإضافة والكم والكيف وإنما أرجعنا الضمير
المستتر في قوله وتنحصر إلى المص مقتصا موصوف بصفة مخصوصة لأنه لو كان راجعا إلى الأعراض على ما هو
الظ من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج
فإن قيل فيهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور
في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين
فلا يكونان من الأجناس فضلا عن أن يكونا من الأجناس العالية وبيان انحصار الأجناس العالية
للأعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة أجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى
كونها شاملة لأجناس تحتها وعلى أنه لا جنس غيرها ثم كونها أجناسا يتوقف على أن إطلاقها على
ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي إذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا على سبيل
التشكيك لأن المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل إطلاقها على
تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك أيضا من قبيل إطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتسوي بل من إطلاق
الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد أن لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام
المشترك بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها أجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد
من الأمور المذكورة وكذا بيانا ثم في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز أن يكون اثنان منها أو أكثر مندرجة
تحت جنس شامل لها وأما كونها شاملة لأجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها أنواعا
حقيقية ويجاب بأن المراد هيهنا من كونها عالية أنه لا جنس فوقها فيجوز أن يكون بعضها أجناسا
مفردة وأما أنه لا جنس غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان الامام وهذه الأشياء
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشر مما لا سبيل إلى تحقيقها وما يتوقف في بيان الانحصار
من أن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكم وإلا فإن لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وإن اقتضاها
فالنسبة إما للأجزاء بعضها إلى بعض وهو الوضع أو للمجموع إلى الخارج وهو إن كان عرضا فإما
كم غير قار فمتى أو قار ينتقل بانتقاله فالملك وإلا فهو الأين وإما نسبة فالمضاف وإما كيف
والنسبة إليه إما بأن يحصل منه غيره فأن يفعل أو يحصل هو من غيره فأن ينفعل وإن كان جوهرا
فهو لا يستحق النسبة إليه فتواليه الأعراض قبول إلى النسبة إلى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط
تسهيل الاستقراء وتقليل الانتشار الأول الكم يريد أن يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من
المقولات التسع فبدأ بالكمية لأنها أعم وجودا من الكيفية وأصح وجودا من الباقي أما أنها أعم

الأجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف وأين ومتى ووضع وإضافة وملك وأن يفعل وأن ينفعل وقد جمعها بيت

وهو قمر عزيز الحسن لطف مضاره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى

كل بر بستان ...
يك نسيم از كوى جانان خواستم ...

[illegible]

وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعنى الماديات
وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا
يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وتحقيق ان العدد عرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية
حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض
نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في
ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان
ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان
بحيث يلاقي كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس لها ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها
اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى الثلثة
والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها فخارجا
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود وغير
قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول و
العرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه
اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او انقص وهذه الخاصة من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساوات واللامساوات واذا لاحظ شيئا اخر
ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من

لا شك
ان الكيفية عارضة
للنفس الناطقة الواحدة
مثلا دون الكمية فيكون بينهما عموم من وجه
ثم الكيفية قد يعرض لنفسها كالشدة العارضة
للحرارة والبرودة والسواد والبياض مثلا ثم ان الظاهر
في بيان اصحية الوجود ان يقال لا خلاف في وجود
الاعراض الغير النسبية عند المحققين و
[illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله وكون
المجردات عالمة
اشارة الى جواب
معارضة لو قرر
السؤال بطريق
المنع كما ان
اصل الكلام في قوة المنع
لانه توجيه لتقديم الكم
انه يحتمل ان يكون وجه
التقديم اعمية الكم فالسؤال
بالمنع غير موجه

قد تعارفوا اطلاق المقدار على
الانواع الثلثة وان كان الزمان ايضا
مقدارا بحسب الحقيقة لانه مقدار الحركة
كما بين في موضعه

قد صرح في ذلك الكتاب بان الوحدة
والكثرة المقسمة الى زيد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الامر وقد صرحوا ايضا بان العدد هو الكثرة
بعينها ولا شك ان الاعراض وان لم تختص بالوجود
بعينه الا انها مختصة بالموجودات الحقيقية اي التي
يكون وجودها في نفس الامر فلا علاقة بين كون
الكثرة من الموجودات الحقيقية يصح كونها عرضا
[illegible]

الأجسام والأعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض
فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان
بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران اخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانفصال كالحركة تهيئ الجسم للسكون
الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض
الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعدد
لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان
يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما
فقد تبين ان للكم خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما
علاه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح لتعريف الكم بها الا الاولى لان المساواة لا تعرف الا
بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان
المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا ينال بالحس مفردا بل انما ينال مع المتكمم تناولا
واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا
المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه
ولا الخاصية الثانية لاختصاصها بالمتصل وفاقا فكانه اخذ القسمة الانفكاكية وعرض
عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم
المتصل ثم قال وان كان قد نبه ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا
شك ان الانفكاك في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان
فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض
المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا
القائل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم
المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين ليس اعني الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها
للكم المتصل واما الفرضية فلا تناسب نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون
الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض
لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي
وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد عن المقولات

عن الذات

والفرضية ليس بهذه المثابة
اما الانفكاكية

اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما ارتبط بالكم الذي يصحح لاجزاء وصفا عليه وهو اما محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كالالوان في الجسم او اما متعلق بالكم بالذات اي اهذه التعلقات مصحح الاجزاء وصف عليه كما يقال هذه القوة متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة والمدة او العدة وكالوان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض نظرا الى انطباقه على الحركة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يعرض لقسمين منهما الاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين منهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فصار المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص في حصول التنافي وعدم الشرط لا يدل على انتفاء التضاد لما بين الخواص الطارئة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان نفيا اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني انه في حصول منافي التضاد للكم دلالة على انتفاء التضاد على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط التضاد للكم دلالة على ذلك واما بيان حصول منافي التضاد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للتضاد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للتضاد بينهما واما بيان عدم شرط التضاد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضد يجب ان يتوارد على موضوع واحد ايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع الكم المتصل للبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء التضاد بين الخطين وبين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته انواع لا يعرض بعضها للبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

ثاني القوة متصف ... بالذات التي عرض لها ... الثاني من الاقسام بحسب العدد والزمان فيكون القوة لها بالعرض ايضا

بما هو من خواص الكم ... ٥

اي عروضه للكم المتصل الذاتي فان كالخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد

الذي هو الكم المنفصل ... ٢ للكم بالذات كالجسم فانه محل

عروضه للكم المنفصل

العرضي فان الزمان كم متصل بالعرض فانه يقدر بالمقدار المسافة ويقدر زمان حركة ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور ونحوها

الزمان كم متصل بالذات لانه نفس مقدار الحركة لا ... كما ذكره كم متصل بالعرض

اصفهاني

المشهور ان لا تضاد بين الجواهر بناء على ان التضاد هو امتناع الاجتماع في الموضوع والجوهر لا موضوع له وبعضهم اعتبر المحل مطلقا فجوزوا التضاد بين الصور النوعية كما سبق ٥

قوله ... الكم المنفصل بعض انواعه عارض لبعض ...

م آن

لا بغير الوحدات يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا تتقوم بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال ... في الشفاء لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى والعمدة في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها و ثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى بها عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بعد استغنائه عنه وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح

شرح المواقف

التعليميات المتفاوتة في الصغر والكبر الوارد ان على موضوع واحد تضاد مشهور كما في التخلخل و
التكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط الى يعرض الخط للجسم بلا
توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة و
مقابليهما اى النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اى الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة
والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان
بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف
الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد
من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم التعليمي قد
تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني مقدارا ممتدا في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى
من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان
البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل كالاجرام
الافلاكية مما يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد
الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بالافراد لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه باستحالة
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي والممتنع هو المتخيل
لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصورة للصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام
العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية
واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع
الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة
هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم وفي رياضة النفوس تأنيسا لها عن الغلط
فانها علوم متسقة منتظمة قلما يدخل الغلط فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن
ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا
بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول
والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد
العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتدادا ما وان كان قليلا جدا في الطول

٢ ما اليقينيات ومبدأها

بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل حينئذ صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل البعد الممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة لانه لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه هذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو يعطي عرضيته التبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان التخلف التام حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكره في تعريفها هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فيجوز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة بعينها كالشمعة المتشخصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس متعلقا قط ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزء منها ويتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة الواحدة لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق مختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن المستدل اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يتجه هذه المناقشة بحال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى لان من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة طولا وعرضا وعمقا

قبلان

[illegible]

٢٥٣

وبذلك يحصل اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال
مع بقا الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلاثين والجسم الطبيعي باق
بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي
والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي
اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء و
تحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب خارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس لنا
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بلا خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط
لها بل يكون عرضا فانما به اعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذي لم يوجد فيه ولا بد ان يدل على انه ليس مقوما
للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها اعراض للجسم التعليمي الذي هو عرض
فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء
ما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار
لها والمقدار مفتقر في تقومه الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد
متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط
عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالمركب منه ومن الجوهر وتحلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله اشارة
الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر
مرتب فان الشك مع بقا الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وانتفاء التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد واحسب الاطراف
اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا فاختار المصنف انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع
نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدم اما انها ليست اعداما
فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف عند الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم عند الاطراف
يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون

[illegible]

۱۰۴



المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسبة الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول
اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف صعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يعرفها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعند حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا يخفى في كون هذه الافعال خاصية الا ان هذه
انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وانما تقبله الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلزم بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد ويكون
مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس وقرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كذا من البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلفت فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

قال الشيخ
في رسالة الحدود وكيفية فعلية محركة لما يكون جزالها
فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات
ويفرق المختلفات فالخاصة الاولية للحرارة هي
احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوام آثار مختلفة من
الجمع والتفريق والتبخير الى
غير ذلك
قال السيد
الشريف
قدس سره
في حاشية وقد
ينعكس الامر اذا
اثرت في الجسم
البسيط كالماء فانه
ينفصل عنه اجزاء بخارية
بالتبخير ويتصاعد الى
مكان الهواء ويختلط به فقد
فرقت المتشاكلات وجمعت
المختلفات انتهى ما افاده
قال [illegible] عدول الشيخ عن ذلك
الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات
[illegible]
قوله ولا شيء من العدم كذلك اعلم ان
القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف
كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان
متقابلان لا يمكن اسناد الفعل الوجودي
الى العدمي ولا الى الجهة المشتركة فلا بد من
وجود كيفيتين وجوديتين ليكونا مصدرين
لهذه الافعال الاربعة المتقابلة [illegible]

[illegible]

لان الجزء الناري اذا خالطت الاجزاء العنصرية وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فما يحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك الجزء الناري الذي شأنه ونعنيه مما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البادي الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة متغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها ينفعل البدن على اقتران النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل توسط ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول على اقتران النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها او ما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت او هنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان الميت يعكم ما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة من الحرارة النارية التي لم يستحكم امتزاجها لما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال فيحيل ما يلقاه من الهوائية بجوهرها الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك حتى تستولي فتمتص بها الرطوبة وتغلي غليانا يتصل به لطيفها عن كثيفها فيتحلل الممتزج اما الى البسائط الاول فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة مما انفصل الرطوبة

ههنا تشويش من وجهين احدهما انه قال اولا الحرارة الغريزية وهو الحرارة النارية وثانيا ان الجزء الناري هو الحرارة الغريزية وثانيهما انه قال اولا الحرارة النارية المستفادة من المزاج وثانيا انها الحرارة النارية الحاصلة بسبب الاعتدال والقوام وكل منهما الى النفس المزاج او محصل الكيفية يكون الحرارة الغريزية مستفادة من المزاج ثم النضج من الفاكهة و غيرها من نضج معتاج

ليكون ان يكون
ان يكون
ذلك الا على
ان الابدان
ضوء شديد
ولا يبصر الضوء
الضعيف
راجع الى الشدة و الضعف لا الى الاختلاف في الماهية فان
فيه وجوه من التشويش
فانه قال ان الحرارة الغريزية
مغايرة لباقي اقسام الحرارة
من جملتها الحرارة السماوية ثم
قال انها من جنس الحار الذي
عن الاجرام السماوية و على ما
اختلاف التسميتين وايضا التناقض
ليس كما بالحرارة وايضا لا يقبض
الحار و لا الحرارة على الاجسام السماوية
وانه يفيض منها الحرارة وايضا المزاج لا
يناسب جوهر السماء المناسب له عليه
فرض التسليم هو المتمزج لا المزاج وايضا لا
يظهر معنى لانبعاث المزاج والمتمزج من جوهر
السماوي ثم لا يخفى ان هذا الوجه انما
يدل على اختلاف اثار ضوء الشمس وضوء النار
الاسطقسي مع ان الكلام في اختلاف اثار الحرارة
السماوية والعنصرية ثم ان غير اختلاف اثار ضوء
الشمس و ضوء النار يلزم اختلاف لوازم الحرارتين
والعنصرية لان الحرارة ... ضوء لازم الحرارة ... ضوء له
فلا يكون الضوء الناري لازما للحرارتها بالطبع
ضرورة تخلفه عنها اذا كانت
بسيطة كالاثير وغيرها
لا يناسب

[illegible]

من الماء بل الأمر بالعكس وأيضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال ولعل العسل أسهل انفصالا من الماء
قال الإمام الرطوبة بذلك المعنى إن سلم أنها وجودية فلا شبهة أنها ليست محسوسة لأن الهواء رطب بحسب ذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب
أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف وإذا فسرناها بالكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر أنها وجودية محسوسة وإن كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في
فصل الاسطقسات من الشفاء إلا أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه إلا أنها محسوسة ولعله أراد أن الرطوبة بمعنى
سهولة قبول الأشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم أن الرطوبة بالتفسير الثاني تقابلها البلة ويقابلها
الجفاف وهو عدم البلة عما من شأنه أن يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء ولا توجد في الهواء وما اشتهر من أن خلط الرطب
باليابس يفيد استمساكا إنما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة أيضا بالاشتراك على جسم
ولهذا المعنى الثالث جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فإن نفذ في أعماقه وأفاده لينا سمي
مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني أنها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما
مغايران اللين والصلابة فإن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الإمام لا نظن في أمرين أنهما من الكيفيات الملموسة
وليسا كذلك الأول الخشونة والملاسة فإن الخشونة عبارة عن اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها ناتئا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات أيضا
لأن اللين هو الذي ينغمز وذلك إنما يتم بأمور ثلاثة الأول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المقعر اللازم
لتلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول لذينك الأمرين والأولان ليسا من اللين لأنهما محسوسان بالبصر واللمس
ليس كذلك وأما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة أمور أربعة الأول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني
الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لأن الهواء الذي
في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال
وذلك من باب القوة اللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقال الآن بالإضافة باعتبارين من الكيفيات المسماة الثقل والخفة وكل منهما مطلق وإضافي
فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل
نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس أي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر الفلك وهي فوق العناصر والثقل الإضافي يقال باعتبارين أحدهما كيفية يقتضي بها
الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شأن الماء
فإنه يطفو على الأرض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم أن يتحرك بحيث إذا قيس إلى الأرض كان
الأرض سابقة إلى المركز وكذا الخفة الإضافية باعتبارين أحدهما كيفية يقتضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر

فتفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق من المبتدعات المخترعة
للرطوبة من
الكيفيات الملموسة
لا اتفاق ولا انفصال فليس كيفية
الحق أن اللين و
الصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين عبارة
عن استعداد تام نحو الانغمار والصلابة عن الا
ستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
الاستعداد واللااستعداد
ليسا مما يدرك
بالحس فضلا
عن اللمس كذا
أفاده صدر
المتألهين

وقال صاحب المحاكمات في بيانه
ان المعنى الاول هو انه لا بد من حقيقة المحيط
وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف
المعنى الثاني فانه مقيس الى الماء باعتبار تخلفه عنها ١٢

المسافة

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار
ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار صاعدة الى المحيط فيما
ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مثنا مكاني النار والهواء اعظم من مثنا مكاني الماء
والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مثنا مكاني الماء والارض اعظم من مثنا مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك انه
ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مثنا مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المثنا ان كانت تلك المسافة اكثر من مثنا مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان
الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المثنا الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز
العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مثنا مكاني الارض والماء وان فرض
كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المثنا فان كانت تلك المثنا اكثر من مثنا مكاني النار والهواء صح ما
من ان الخفيف المضاف يتحرك ايضا تلك المسافات ان كانت تلك المسافة اكثر من نصف في اكثر المثنا الممتدة بين المركز
والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مثنا امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مثنا مكان الارض والماء
وعن ان المثنا الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك وبحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه
وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في انهما
كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه
والحال في الهواء على عكس ذلك فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول ان
هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصر بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء
مشترك بين طرفي النسبة في النسبة الاولى اعني الصنو المفروض للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في
الصنو الثانية اعني الصنو المفروض للخفة المضاف وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان ثخان العناصر
العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت
ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس
مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المثنا الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر
المثنا الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

يعني مكاني
النار والهواء
اقول بل مكاني الماء ايضا
وهذا المجموع الثلث اكثر من مكاني الماء
والارض يعني مسافة مكاني الماء
والارض لو لم يكن مكان الهواء ايضا وهذا المجموع
الثلث اكثر من مكاني النار فقط
[illegible]

قد مثلث في طبعها فانها تتحرك الى ان تماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء
ونصف قطر الارض في نيف من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ان تركبه من ان في كل واحد من عنصري الماء والهواء مع تناسبهما طبعا
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متنافيين
وكذا الى ما ان تركبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب
الطبيعي مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادمه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه
بالطبع والا لزم المحذور بل يسكن فيه ما لم يصادمه الخفيف المطلق فاذا صادمه اخرجه عن مكانه والحاصل
ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند مقعر النار وخليا
وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اورد
على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرتم لا
يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرتم مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق و
الخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله في غاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقلة ثخن ثلثة
عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض عدم ذلك الخلو وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرضنا انه قد خرج من مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على مخدب خلي فاذا
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان تماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن
تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل الطبيعي ويسمى [illegible]
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان كان حقيقة بما وصف فهو ذاتي وان لم

بما

[illegible]

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي

قسري ونفساني لانه ان حدث في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو

قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثيرها لا باستعانة فان كان مع قصد وشعور فنفساني

والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مخالفة

كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات

من دون شعور وارادة والمراد بالنفس ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه واحد قسمي الطبيعي

اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا

الاعتبار يسمى النبات نفسانيا ويختص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد من دون شعور وارادة

وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع

وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة

لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية

فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر له مراتب متفاوتة في الشدة والضعف

ليتعين بكل واحد من هذه المراتب مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك

بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد

ملائمة تلك المرتبة من الحركة واياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة

ونسبة الطبيعة والقاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بلا

واسطة هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند الى اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند

اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المسافة

المخروقة وغلظها اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور

المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في

انه مدخل في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل الغرض

منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فيه انه لا يصلح لذلك ايضا واعلم ان وجود الميل

في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة

السكون لا ينافي كونه الة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة

ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين

المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا

فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة

السفينة او الى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي

الى الجهة السفلى اما اذا كان الى جهتين متضادتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

فلو

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم [illegible]
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل اقول فيه بحث لان السبب القريب يتخلف
عند الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التاثير
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين وقيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل
لكونه متحركا اليهما معا اقول هذان الميلان الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية نحو الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهور واذا كانا الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاميلين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطء
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه
متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادهما بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه اخر
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا
الاخر فانه قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك الا نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولو لا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه يريد ان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريره
انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم
العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل معاوق

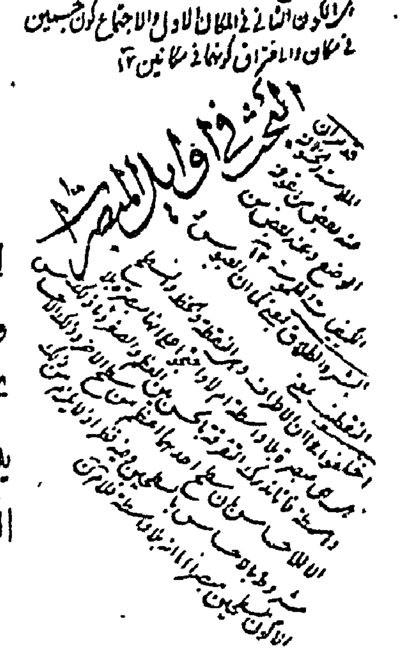
[illegible]

[illegible]

ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول ولنفرض جسما ثالثا فيه ميلا اضعف من الميل المفروض اولا
نسبته الى الميل المفروض اولا بنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان
عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا مقسور ذي عايق وغير ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث
امتناع الخلاء ما لو تعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه
من اراد الاطلاع عليه فعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس تتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل
جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات
متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة
منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون ومنهم جعلوه مغايرا
يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزائه
كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة
السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل
اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان
الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل
واحد لا غير فهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان
الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما
يتولد عنه بلا واسطة وهو ما يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول
ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني
ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث
ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد
عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة يعني سواء كان اولا
وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر هي الضوء واللون والاطراف
والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة
الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان
تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر
يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقيقت

قوله منها بر جنس الاعتماد والاولى ان يقال هو عبارة عن
غلظ الاجزاء او شدة تماسكها ولكانها جمع
فالذهب اثقل من الحديد لان اجزاء الذهب بنهاية تصغرا
وشدة تماسكها اكثر من اجزاء الحديد ۱۲

والاكوان الاربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فالحركة هي كون الشيء في المكان الثاني والسكون هو الكون
الثاني في المكان الاول والاجتماع كون جسمين
... افتراق كونهما في مكانين ۱۲



فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المقول
من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف
والاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما
مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى المزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك
الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض بتراكم
الاشعة بعضها على بعض فالشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار يحس غير مستنير بذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على
تلك الاجزاء متغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى
من الثلج وزبد الماء اعد لتحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من مثل المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء التي بها
المزاج لا يمكن حصول بينهما والسواد يتخيل بضد ذلك الذي في البياض بسبب عدم غور الهواء والضوء في غور الجسم وباقي
الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي
يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه
يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا للمتخيل لا لزوال السبب اولا ولزوم سببه في البياض انما يقبل محل البياض
ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة
والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث
فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض وثمة عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول [illegible]

ممتزج

من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه الا لاشفاف يفرق فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه يجف الابعد وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء المضيء بالمشف لازم احدهما اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على الخلاف ما تركب عنه الالوان فان لم يكن الا السواد والبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا لاحد في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الاجزاء الشفافة بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض لا يقال هذان الوجهان على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان السبب للبياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في المدلولين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متميلا كان او متحققا على انحاء وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني ان طرفي اللون السواد والبياض فهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون له ما عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لانه لا عائق هنا سواها

[illegible]

القلي بكسر القاف وسكون اللام نوع من الاشنان [illegible] بالفارسية [illegible] [illegible]

[illegible]

والثالث باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقد
نارا ولو دنا من النار لم يروه لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياضا
شديدا واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متحدة
بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف لا يوجد مع غيرها
من تلك المراتب فيتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انتفى
الضوء بمراتبها انتفت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يبقى
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاجل اختلاف اللون الواحد بالشخص
عند الحس بحسب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا الواصل الى الحس شيئان تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملت في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلمت ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير نافع على
انه صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه وعلى الاخر ضوء الشمس يشهد
الحس بوجود شيئين على سطح احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عبارة عن ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا الوان بياض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا ادرك الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هنا بريقا ولمعانا او شيئا آخر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراع يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوئه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوئه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوئه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل اقوى من الظلمة
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لذلك واضعف

البصر

البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فيظهر ان ضوء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس
كما ان زوالها ليس الا اخفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام
لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية
زائدة لان البياض والسواد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في مهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
واعترض عليه بجواز اشتراك متخالف المهية في ظهورهما عند الحس لمعمى اما شهادة الحس واما ان
البلور والماء اذا كان في ظلمة نوقع عليه ضوء يصير ضوئه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون
قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل
للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون
تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا
على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج
عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف وعرض
عليه بان السوادية خارجة عن مهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما
يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء
فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها
ويرتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتيا
تها بالنسبة الى شئ منها اقدم واولى واشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه
عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل
بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع
شئ منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شئ من الجزئيات اولى او
اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد
في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء
وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور
الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهية
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان
العارض ايضا اما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان
ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في

مفهوم

[Marginal notes: [illegible]]

مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض منهما على التسوي واجيب بانه داخل
في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من
عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول وللقائل ان يقول يتوجه مثله على الدليل
المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في
مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا
يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا
عن المهية كانت المهية في الكل على التسوي وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحقق
فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة
النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة فلا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم
عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم تمام دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر
انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وادعى التفرقة بينما اذا كان
ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته بما يمكن
بيانه من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به التفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى
مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل
منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء
ومقابلة الجسم الكثيف المضيء علة لحدوث الضوئية والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء
في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يتخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان
منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى

فلا

ح الذي عبر عنه بالوجدان تحقيق بالشق الاول من الشقين المذكورين في قوله لم يصح يعني لو عاد المجيب عن النقض وقال الفرق بين ان يكون الزيادة التي بها التفاوت جزءا خارجا عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد كما بيناه في العارض وبين ان يكون داخلا في هوية الاشد كما جوزته في الماهية الذاتي فان لما [illegible] ولم يوجب التشكيك دونها قلنا فعليك البيان وثانيا ان الدخول في ماهية الاشد كما يتصور في ماهية النوع معتبرة بالدليل كذا انه غير جار في ماهية العارض فكذا في الذاتيات نعم على تقدير صحة هذا التفرقة يتم الدليل في الماهية النوعية فقط فلا يثبت تمام الدعوى [illegible]

[illegible]

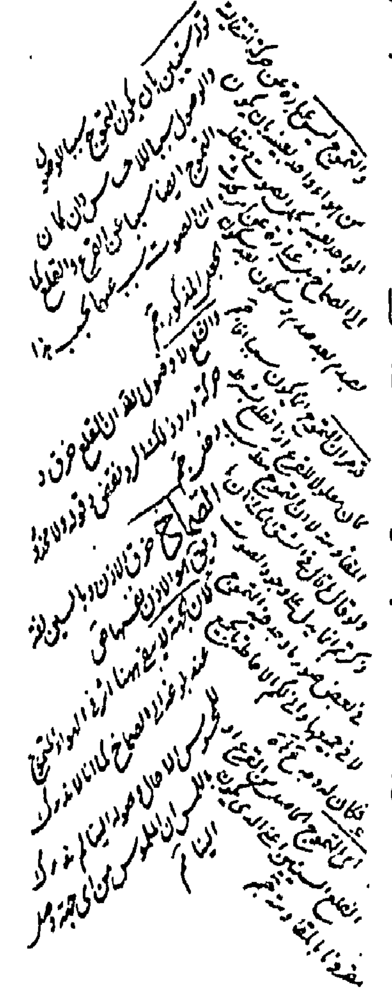
ويمكن أن يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل وازدياد حجم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي [illegible] فاسد
جم

[illegible]

بالمرئي لا الضوء المحيط م

غاية ما يستفاد من هذا الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة وانها ليست كيفية عدمية ام





من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع
بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار ويبقى العائق عن الرؤية هو الضوء المحيط
بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما بقي شرط الرؤية هو الضوء المحيط
بالرائي ولا الضوء مطلقا وتوهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ثم فيهما اذا كان ذات
الشيء مانعا عن الابصار لا انما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن النور من
غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك
امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى
في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد
وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص
كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول
للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج
المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع
المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة
بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى
حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانا اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال
الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران هيهنا ليس بثابت
اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء الشديد ولا صوت هناك لشدة واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم
الصوت في بعض صور عدم التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يتوجه على الغير مع كونها معلومة يقينا واما
كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع
الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
ينضاف الاقوى ويتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يشعل كالحجر المرمي
في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء لكون التموج والوصول لذلك سببا
للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما
سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا
فلم لا جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له بجعل الاني سببا للزماني لا دوام على كل تقدير ولا محذور فيه

لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزوال موجودا الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحصل في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها و تميز القريب عن البعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيدة والقريبة في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس على ما مر مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ذلك كان الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث وروده وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند عقلنا بما يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبع بتاملنا مبادي ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة مبدأ وروده فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويضمحل فندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي موقوفا امواجه ضعفها وان لم يبق في المسافة اثر نتبعه هناك على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في التبعيد بين الرعد الواصل الينا من اعلى الجو وبين صوت الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما احدهما منا على ذراع والآخر على ذراعين فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا اقرب احدهما وبعد الآخر وقال الآخر هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

[illegible marginal notes]

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون نفي
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة و
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لو جوز ذلك لهيئة الصوتية
بعينها ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على
ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حرف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقابليها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حرف هناك فلا دليل على عدم بقاء اجزاء الصوت
وقد يدعى العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء
من تلك الاهوية يتموج منه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدا قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل وجدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا فانه يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ او ذلك الصوت المعروض عند بعض او مجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملها
وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل زيرية وبمية ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لا ان في الفرق بين
الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث جعل الاوليان تميزا في المسموع دون الاخريين نظرا واما
اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات التي تجانسها فان الفتحة مجانس للالف والضمة للواو والكسرة للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

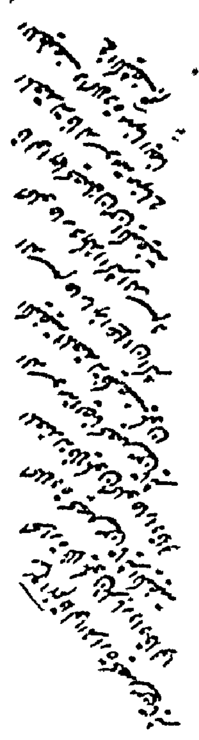
لا تكون

قال صدر المحققين في شرح الهداية ...

٢٧٦

لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما
الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومتخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا سا
كنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا
والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان
بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا يسمى المتألف كلاما
وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع
اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او
كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان المدلول الكلام اللفظي الذي تسميه
الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما تسميتها
فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه
فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس
المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل
ذلك يمكن ان يتأتى في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه
قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي

[Marginal note:]
البند [illegible]
التميز بالمسموع
احترازا عن مثل الطول
والقصر والطيب وغيره فان التميز
بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست مسموعة
لكنه لا كونها من الكيفيات نظر فالاولى ان يكون
احترازا عن مثل الغنة والبحوحة بقي الكلام
في دلالة قولهم تميزا في المسموع على
ان يكون ما به التميز
مسموعا او
في ان الغنة
والنفس من
المسموعات
دون الغنة و
البحوحة قال بعض
العلماء الحق ان يعني
التميز في المسموع
ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل ان
يحصل به التميز في نفس
المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف
الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد
تختلف مع اتحاد المسموع و
بالعكس ولا خفاء في ان هذا
التعريف وامثاله للمحسوسات
تعريف بالاخفى بل المقصود منه
توضيح للماهية الواضحة عند العقل
وتنبيه على خواصها استظهار
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامر
الخارجي او للصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان معنى الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا
لم يكن الا الصورة العلمية والحق ان هاهنا الصورة العلمية
للنسبة الخارجية من حيث يعبر بالكلام نفسي من حيث
انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعتبر
معلوما بنفسها انها علم بها ومن حيث يعبر بالكلام اللفظي كلام
نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات قرة
في حاشية المختصر



من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف لتأثيره لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً او اذا ان يكون
الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان منفعتها المضاد للحرافة اقل من منفعتها الكثيف واكثر من
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية الحرافة
والمرارة يميل المذاق الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا لطيفا ارضيا مرا وخلطناه بالماء
وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او
عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا
كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه
والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شأنها التكثيف الذي لا يلائم الاحساس ايضا لكن
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على
حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يشتد فيه التكثيف
اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ فيه ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه وتكثفه تكثيفا اقل مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان
الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد نضجا
ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في
الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف
يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوة الذائقة وفي

اشارة
الى قولهم ان الحرارة
ان فعلت في الكثيف حدثت
المرارة ليس بمستقيم لان الحرارة المناسبة
الى قولهم ان فعلت في الدهنية فينبغي ان يكون
تاما مع المرارة ومال الى الاحتراق وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان فعلت في الكثيف حدثت
الحلاوة لو كان مستقيما
فينبغي ان يكون
العفص ايضا
مع حلاوته
ومال الى الاحتراق
وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان
فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة لو
كان مستقيما فينبغي ان
يكون الزيت باردا مع
دسومته ومال الى الاحتراق
١٢

اللطيف

وفي اللطيف الدسومة لعلة المنافاة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل
فعلاً ضعيفاً ملائماً فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة
ذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من
تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته
فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ
في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر انكسر برطوبة باردة لما
عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل عليه تاذي المحرور من المرارة في التسخين ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تخلق تكون اولاً عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلاً قليلاً باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل برداً من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريداً منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان يكون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك اما بحسب التركيب فيما بين ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعماً من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد
الطعوم المركبة ايضاً بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشيح ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب
من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم
لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال

اي

ويمكن ان يقال لا منافاة فيه اذ يجوز ان يكون الحرارة في الحريف اقوى لكنه [illegible] في المرارة لاجل المادة [illegible]

البورق بفتح الباء الذي [illegible]

الشيح نام گياهي است كه [illegible]

البحث الرابع في الكيفيات الاستعدادية

اى التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال شدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يحصل فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان التوسط هاهنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اى من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اى ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هاهنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فقولهم صفة وهي ما تقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تمييزا اى يوجب لمحلها

الروابح الموافقة للمزاج يسمى طيبة والروائح التي لا تلائم المزاج يسمى منتنة

المراضية كيفية يقتضي سهولة قبول المرض

المصاحية يقتضي عسر قبول المرض

المصارعة والصراع بالكسر كشتى گرفتن مصادر

لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في مباحث النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية

ومن الاستعدادي المتوسط بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال [illegible] استعداد شديد للاانفعال والاول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصاحية والصلابة

البحث في الكيفيات النفسانية

لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من الاقسام للكيفية الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في احد جانبي النقيض فقوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليها وذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيفية الاستعدادية وطرفا الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الانفعال فهو القوة وان كان نحو اللاانفعال فهو اللاقوة

قوله والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض

قوله كما يعني يصير صفة بعينها ملكة بعد ما كانت حالا كما ان الشخص بعينه يصير شيخا بعد ما كان صبيا او شيد يعني اذا صار الصبي شيخا يصير صفاته التي كانت حالا ملكة له

والاول اظهر من العبارة

لم يقدر كالشك والوهم لانهما من قبيل التصور فيكون داخلا في الحد وفي تركه هذا ورد لما ذكره في شرح المواقف حيث خرجهما عن التعريف تم

[illegible]

يسمى حضوريا وهو حصول بحضور الاشيا بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها
اذ ليس ثمه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم
الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور
مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم
لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ذهب قائم البرهان عن القول بحصول صور الاشيا في ذاته تعالى
حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشيا انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها
خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال
بعضهم علمه تعالى بالاشيا انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال مغاير لدخل
مقدر توجيهه ان يق لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلول مثاله في النفس لزم ان يكون النفس
لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة لحصول
للنفس عند تعلقها بها وانتفائها فقط وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله
في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان
لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها وامثالها وتمام هذا البحث مستقصى في صدر
الكتاب وقوله ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس
الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين
المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل
لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد عليه بمنع
عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما في حقه تعالى
وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم
في العالم وصور الاشيا المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا فلا لجواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما
معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان ح لا انفكاك
فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما
علما وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة
اذ لا مانع هيهنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى

واختار القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما مع عدم العلم بالاخر كالسواد و البياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث والا لزم انفكاك الشيء عن نفسه

ح جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما

وجوب الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته انه مع ما بين فرق الوجه واجيب بمنع اللزوم لجواز ان
يكون المتفاوت بالعلم واحد الحاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف
في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق المتعدد على التفصيل ومن
انه كثيرا ما لا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل لما مر بل لاحظ الاجزاء على التفصيل
فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فممنوع ثم اذ يجوز ان يستلزم
مع الاول ولا تعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان
العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد
وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته وهو باطل لان المعلومين اذا اختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا فيتحقق
العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة
الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتايد بذلك
الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيتوجه الاشكال باجتماع الصورتين
المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين ويتوجه ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا
يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي
وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر
كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض
لو توجه فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا

لا كيف
ان اختيار الشق
الثاني ودعوى البداهة
قائم مقام تقدير ان يراد التعلق بالمجموع
من حيث هو مجموع كما هو الظاهر من عبارة
[illegible] ما ذكره الشارح من الدفع والقدح [illegible]
كلام الامام حيث قال فيجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة [illegible]
[illegible] القديم بعينها
تعلقه تعالى بذاته
فانه عين
ذاته وبالعلم
وجودات ذاته
عبارة عن [illegible]
لا بها العينية
الصادرة عنه و
انتشت ان علمه
تعالى بذاته وكذا علمه
بالموجودات [illegible]
علم حضوري والبحوث
عنه بها هو علم الحصولي
الحصولي وفي [illegible]
[illegible]
ولا افقوا لما هو علم واحد منا
بالامور المستقبلة التي [illegible]
[illegible] ان العلم بالامور
المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم
بالاسباب [illegible]
الانفعالي قال [illegible] في شرح رسالة
العلم اما العلم الفعلي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الحصولي والحضوري [illegible]
وتحقيقه [illegible]
[illegible]
[illegible] الاشكال
[illegible]

٢ الاضافة فلا يتحقق

ادعما

او عرضاً لو ما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن
لكن ذلك الوجود في الذهن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم با
لمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر ويصدق حد العرض على ما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة
في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجود في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما
يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق ما بين
الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي
وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى
فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا
هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلا لك وضروري واقسامه ستة ومكتسب
يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو
الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه
الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا
في حكم العقل او لا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا الثاني المشاهدات
والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يغرب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كا
غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل
بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد
تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه
لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس
الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما
المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس
نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين وهذه
تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين بالنسبة وهو ان الوقوع المتكرر
على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان
السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل

بالحدس

الاولى ان يمنع ان العرضية انما هي باعتبار الوجود الخارجي بل الصورة الجوهرية جوهر باعتبار الوجود الخارجي باعتبار قيد اذا في تعريف الجوهر والعرض باعتبار وجوده بالفعل في الموضوع اذ لم يعتبر قيد اذا في تعريف العرض في المشهور م ق

قوله فيصدق عليه حد الجوهر هذا انما يصح مع القول بالشبح دون القول بحصول الاشياء انفسها وهو مذهب التحقيق فان كان المفهوم من ظاهر كلامه هو الاول م ق ن

قوله قيام باقي الكيفيات اي كقيام باقي الكيفيات النفسانية بالذهن كالشجاعة والسخاوة والملكة وكذا لك م ق ن

قوله وقد يتوقف فيه العقل فينبغي ان يتصور الممكن اولا بان الوجود والعدم بالنسبة اليه متساويان وان يتصور الموجد ثم يترتب هكذا الممكن ما هو وجوده وعدمه متساويان وكلما هو وجوده وعدمه متساويان محتاج الى المؤثر ثم يحكم بان الممكن محتاج الى المؤثر ١٢

وهو ان عادة الله جارية على خلق الحكم بعد تصور الاطراف وقد يتخلف عنه م ق

كادراك الجوع والعطش بالحواس الباطنة وكادراك اللذة والعداوة وكذا لك بها ١٢

قوله كالحكم بان الاربعة زوج هكذا الاربعة منقسم بمتساويين وكلما ينقسم بمتساويين فهو زوج فالاربعة زوج ١٢ ولا يخفى ان المشاهدات بالمعنى الاعم من التقسيم لا يشمل هذا الا م ق ن

فنقول هكذا ان السقمونيا من حيث وقوعه وتكرره على نهج واحد يكون مسهلا للصفراء بسبب خفي وكل سبب لا بد له من سبب فالسقمونيا سبب بسبب ١٢

بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حد ولا تكرر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير ذلك الوجه وهو انه لما تكرر المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا
حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه
دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب [illegible]
في الاخبار المتواترة كون المخبر عنه ممكنا [illegible] لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه [illegible]
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين [illegible] دليل على صدقه فانه داخل في المتواتر على ما ذكرتم من
وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر المضاف [illegible] ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي كما في التجربيات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب
في التجربيات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وانه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى
يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله واعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بانه
مسهل بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة نوعا يكون الواسطة فيها هي
الحس بشرط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والاما انحصر
في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات
نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى التصورين وان الحسيات تشمل
التجربيات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كون التجربيات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص
[illegible] الكل منها على [illegible] وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون التجربيات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية وجعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو
تابع بمعنى [illegible] في التطابق [illegible] اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكها
عنها لامتناع خلاف ما علمه الله تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم

فلا

فنقول في المثال المذكور [illegible]
٢٨٥ حيث اختلاف [illegible]
[illegible]
العطف [illegible]
يمكن ان يكون العلم [illegible]
[illegible]

فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان لا يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم
فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة في التطابق بيان
ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر
فموازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله
ونسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة
هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان
يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته
شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الا
شاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه فعليا ام
اقول التابعية بالمعنى الذي ذكره انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون
تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها
يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد له مخصوص
اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت
في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها
الى البعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس
بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل هذه
التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصديقات والتصورات الضرورية
واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس وباصطلاح اخر مفارقة النوع يعني
الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا
المعنى اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات
مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة ولكن في حالة غيبته
بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها
شيئا كان كليا او جزئيا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع الثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك

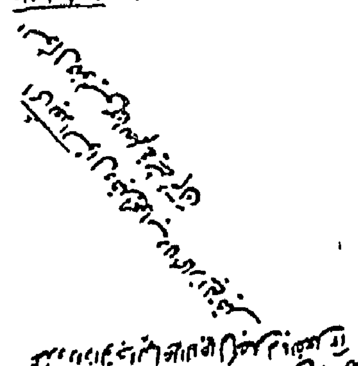
مغايرة

أقول
لو تم ما ذكره لزم
ان لا يكون فعاله تعالى
ايضا اختيارية بل لا يكون فعل
اختياري اصلا اذ العلم الازلي يتعذر ذلك
الفعل محاولة للكون اختياريا فامتنع مطلقة الجنس
ليس المراد بالدور ههنا المعنى المصطلح بل المراد انه
كيف يتأخر العلم عما هو متأخر عنه زمانا
تقدم الشيء على نفسه زمانا
وتأخره عن نفسه زمانا
وهذا هو
الدور الزماني
وغير المصطلح
المتعارف
أقول هذا كلام
على مقدمة لم يدعها
المستدل اذ المستدل
قال ان علم الله تعالى
بصدور افعال العبد عنه
مستلزم لوجوب الصدور
والا يلزم خلاف علمه تعالى
لكن الاول واقع قطعا فكذا
الثاني فكيف اثبات الملازمة
بين علمه تعالى ووجوب صدور
الافعال سواء كان علمه تعالى او
معلولا او لا يكون شيئا منهما
محصل الجواب ان علمه تعالى ليس فعليا
اذ الفعلي انما هو التصورات لا انفعالي
انما هو التصديقات ولما لم يكن علمه من
التصورات فلا يكون علمه فعليا ولا محذور
فيه ولما انحصر علمه في التصديقات فتصور
ح ان يكون علمه تعالى انفعاليا بالمعنى المذكور
وفيه تأمل اما اولا ففي حصر علمه تعالى في التصديقات
واما ثانيا ففي عدم جريان الانفعالي في التصورات
واما ثالثا ففي كون علمه تعالى وهو حضوري او عين
ذاته تعالى مما يتردد فيه ان يكون تصورا او تصديقا
انما يتصور التصور والتصديق في العلم الارتسامي الزائد
على الذات فتأمل فيه فانه مما ... ان
التصورات كلها مطابقة لذي الصورة ولا يجري
فيها عدم المطابقة وذلك لان الاصل
في مطابقتها انه هو ذو الصورة
بالمعنى الذي
ذكره فتخصيص التابعية بهذا المعنى بالتصديقات غير ملائم
[illegible]
الاحساس كما ذكره الشارح العلم قد يكون ايضا بمعنى
الادراك الكلي فح يمكن ان يكون معنى كلام المصنف كما
يدل عليه عبارته ظاهرا ان العلم بالمعنى الاول
يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وقد يفارقه مفارقة
النوعين كما اذا اريد
بالعلم الادراك
الكلي

في عبارة المتن فاعل المفارق والتقدير بمفارقة الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه
كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة انما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم
بالمع اصلا اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور مهية العلة تصور
مهية المع وذكر في الملخص انه متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع
ومتى كان كذلك كان العلم بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول
مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المع اذا كانت العلة
بوجودها الذهني علة لوجود المع في الذهن وح يكون المع لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله
متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع قلنا قد حصل في الذهن
مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلو
ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المع
في الذهن وهذا هو المط واما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مط بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية
واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص
بالمع واما مهيتها ولوازمها وعوارضها ملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمع كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم
التام بالمع لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يتوهم ان العلم بالمع من جميع الوجوه المذكورة يستلزم
العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المع فان قيل معروضات العلة ليست ملزومات للمع
قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمع قلنا كذلك عوارض المع ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
بالمع مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علمه
من الجزئيات بمعلولها كان لي غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان
لم يمنع كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه
فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود
علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمع الخاص يستند
لامكانه الى علة ما فالمعلولية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية
مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل ان العلم بالعلة يستلزم العلم
بمهية المع وانيته والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة
المعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك

هو

[illegible marginal notes]



المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله راجع الى ان
المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم
لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلوم واما ما قالوه من انه عقيب لسؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وهيئة ولازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال
والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظيره انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك البدن فان لازمها اعني كونها محركا معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انا اذا علمنا المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تعدد
الاجزاء والتفات متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالحروف المعروضة
عند التكلم لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة
بعضها من بعض انكشافا تاما ولم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في
الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته
قصدا كان اجزاؤه معلومة بلا قصد ولحظ واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل
من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكرنا وقوله المعلوم
عقيب لسؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه ثم ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا
على جميع افراد الشيء ولا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم لنا بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل
لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم الة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل الة ومرآة لملاحظة
افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد [illegible] وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا وا
استدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه منع الجزم
برجحان احد طرفيه على الاخر فاذا انضاف اليه وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه بها مع عدم العلم بالسبب
فان العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايد ذلك بان المحسوس بجزئي موجود
مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلوم ايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة
واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان

الممكن

قال
صاحب [illegible]
في بعض ان العلم
بذي السبب بعينه اذا لم
يكن حاصلا من غير نظر كان
محتاجا الى النظر لا يحصل الا من العلم بسببه
لان كل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع
النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر
اذا علم وجود سببه حكم بوجوده قطعا [illegible]
[illegible]
العلة الوجود
الخلق ومشهود لهم ايضا
مشهود ذوات الكل [illegible]
يعين وجود اذ العلة ان واحدة بلا مغايرة
لكن المعلولات واحد بلا تعدد ولكن ان وجود الاشياء علة
امر عليه من توابع وجوده لكن ايضا معقوليتها
ومشهوديتها امر عليه من توابع
معقوليته الحق ومشهوديته
فقال ان العلم
النفس بالاشياء وذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة
[illegible]
فيكون البرهان اللمي برهانا مفيدا لليقين [illegible]
ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا
المعلول وكونه دليلا مفيدا لليقين
لا ينافي ان هذه علامات
علامات بعلة
[illegible]
انما تم كلام الشريف رحمه الله تعالى
٢. بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم

الممكن اذ لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد
الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشفا وخرج بالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني
فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء
واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس
تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بحصوله عن الالف وهو ايضا كلي لان حصول شيء عن شيء لا يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح
اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا
حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من
انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع
والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة
هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد
سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل عند سلامتها اذ النائم عاقل ولا علم له
لتعطل حسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق
على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا
ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب وبيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها
عما فوقها من المبادي في استفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا وله
مراتب وكذا باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل النفس من جهته ان البدن اله لها في تحصيل العلم
والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وله ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما
استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر للمواليد
ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها

خالية

[illegible]

خالية عنها إذ ليس شيء منها مأخوذاً فيها وإن لم يجز انفكاكها عن التصور كلها والمتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلاً بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لأن استعداد الانتقال إلى المعقولات راسخ في هذه المرتبة وما يقابل
الملكة إنه قد حصل للنفس فيها وهو الانتقال إليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلاً
بالفعل مع كونه بالقوة لأن قوته قريبة من الفعل جداً والقريب وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار إلى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله أن يكتب متى شاء يسمى عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل وأما
الكامل وهو أن يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلاً مستفاداً أي من خارج هو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فيما له من الكمالات واعلم أن العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد الاسترجاع واسترداده فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد
لأن المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا تصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لأن المشاهدة تزول بسرعة ويبقى
الاستحضار مستمراً فيتوصل بها إلى المشاهدة فمنهم من نظر إلى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم
من نظر إلى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وأيضاً العقل المستفاد يتصور بالقياس إلى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس إلى جميع المدركات معاً وهو أن يصير جميعها حاضراً مشاهداً بحيث لا يغيب شيء منها أصلاً وهو بهذا
المعنى إنما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكأنهم وهم
في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائماً وأما
مراتب العمل فأولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الإلهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب
وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه
بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقاً في علمه الشامل بل كل وجود وكمال إنما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لأحد معنيين
فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقاً أعم من أن يكون جازماً أو غير جازم مطابقاً
أو غير مطابق ثابتاً أو غير ثابت وهذا متداول مشهور ويطلق لأحد قسمي العلم أعني اليقين لما تقدم تبيين
أن العلم ينقسم إليه وإلى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لأن
الاعتقاد بالمعنى الثاني أخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الأول أعم من العلم إذ يصدق على الظن والجهل
المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحكم لأن المتبادر منه أن يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص إلى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لأن الاعتقاد بالمعنى الأول إنما يكون أعم
من العلم إذا أريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني إنما يكون أخص منه إذا أريد ما هو منقسم إلى التصور
واليقين اللهم إلا أن يكتفي بالعموم من وجه ويقع فيه التعاكس بخلاف العلم أي الاعتقاد بالمعنى الأول

[illegible]

جمع ناموس يطلق على جبرئيل وعلى الحكمة جبرئيل من الكلام والمراد ههنا الثاني

الناموس [illegible] والنواميس جمع و الناموس الأكبر لقب جبرئيل مهذب

الناموس سنة والطريق والعرب أيضاً يسمي ذلك النازل بالوحي والناموس وليس المراد من الناموس ما يظن العامة من أنه الحشمة والجاه حاشية [illegible]

[illegible]

[illegible]

٢٩٥

في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى نبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق
المعلم ولا بد منه انما يعلم باخباره لصدقه في اقواله لرفع الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا
العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها
صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج
الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال انه تعالى لكونه مجردا غائبا
عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان
طريق حصول العلوم النظرية كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات حتى يحصل من المبادئ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك الامور
الغائبة لا يتعلق بها الاحساس الحواس فيه ولا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة
بما لا احساس للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية
اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد
عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل
من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
يفيد النجاة ما لم يستحصل بتعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم
ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل وفيهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام
الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته وهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا
تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كان العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني ان اكثر الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة
التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاج
اليه في العلوم الغريبة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه

ولا

ولا يعينه دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
ليستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما
يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريا مخصوصا وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم
اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات ما حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المط لكونه
حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المعلم بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجه الثانية مشروط بعدم
سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى الطلب مبادي المؤدية الى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه
ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات ما حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوص ما يؤدي
اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما انتفاء المبادي مرتبة دفعة والانتقال
منها الى المط لبعد ذلك حدس لا نظر فزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مط اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات ما حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات واشفا ضد
المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تع بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول وحج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تع وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

فهو

حم
الشم قوله
المصنف وشرطه ... الى
شرط تحقق النظر ووقوعه اولا
... لما هو الناشي من الجانبة ...
... ويرد نظر انه على الدليل الاول على اشتراط
النظر بالشرط الاول وحاصله انه يمكن ان ينظر في
مقدمات حاصلة لنا حتى يحصل مطلوبا
... بعد تحقق النظر ظهر ان غايته
حصل له قبل ذلك
ولا يخفى
انه يرد على
الدليل الثاني
بانه انما يلزم
تحصيل الحاصل
لو حصل من الغاية
شيئا ولم يحصل
فتذكره ابرد على الدليل
على اشتراط الشرط الثاني
ما افاده الشم ولم يفسر
قول المصنف على ان شرط افادة
النظر شيئا عدم الغاية الخ
سقط جميع ذلك لا يخفى قوله
اذا كان غاية النظر هو العلم
بالمط على ما فسره ويكون العلم الثاني
غير الاول فقد حصل الشرط لان العلم
الثاني غير حاصل قبل النظر الثاني هذا
واقيل في الجواب من ان ذلك اجتماع
المثلين لا ينافي مع غرض هذه المعترضة
ويمكن التوجيه بان يقال مراده ان الغاية
الثانية بعينه هو الاول على ما هو مناط الايراد
ويلزم اجتماع المثلين فقط
يرد هذا ان حمل كصور المطلق على حضوره و
كخصوصه ولو حمل على مطلق حضوره وان كان بعنوان
انه مطلوب هذا النظر اندفع ذلك لان طلب المجهول
مط محال عندنا قوله
الواجب على قسمين واجب مطلق وواجب مقيد فالواجب
المطلق هو الذي لا يتوقف بشرط كمعرفة الله والمقيد هو
الذي يتوقف بشرط كالحج فانه يتوقف على الاستطاعة
١٢

[illegible]

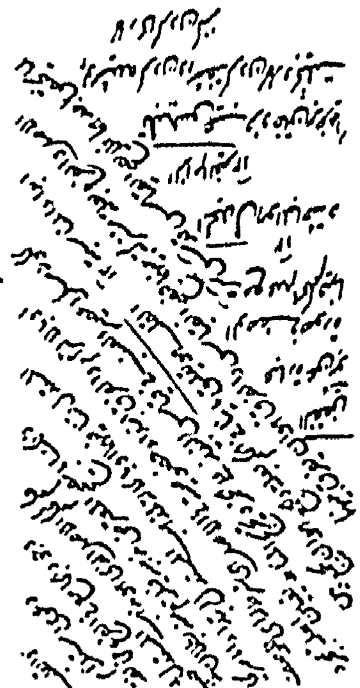
الامكان
تحقق الموقوف
بدون امكان الموقوف عليه
[illegible]
[illegible]
تحقق علينا المستقدر [illegible]
[illegible]
الواجب المطلق ما يتوقف وجوبه
على مقدمة وجوده [illegible]
[illegible]
[illegible]
بجوازان [illegible]
واجب واجبا
مقدم القياس
الى مقدمة ومقيدا
بالنسبة الى اخرى
فان التصفية [illegible]
ليست باسرها موقوفة
على البلوغ والعقل
[illegible] القياس [illegible]
[illegible]
[illegible]

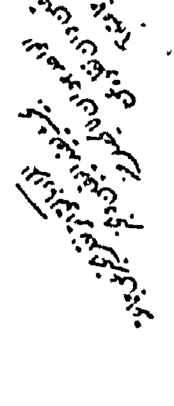
على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه مح انما المح ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يقال
فيلزم امكان تتميم هذه المقدمة بان يق لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمح جائز واجاب المعتزلة بانا
سنتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان بدفع الخوف لاعتقادنا انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر
لا يقدح في ذلك والمراد بالتعبد المنفي هو التعبد الديني والمراد بالترتيب هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه
اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعلى تقدير استقلال العقل بامر الاخرة
تم لان الثواب والاعواض واجب عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر
الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفات الكمال
وما ذكرتم من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب الا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمح قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضطر النبي المكلف مقدمات ما يتبادر ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا لحصول العلم بمقدماته فلا يحتاج الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات الا انا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يا
ثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالافحام واما ثانيا فالحل وهو ان يق ليس للمكلف الامتناع عن النظر لما لم يعلم وجوبه لان
الامتناع منه لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين

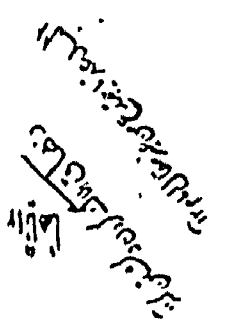
عليك الاتيان به ولا يسوغ ذلك اهماله لا يقدح بل يلزم تكليف الغافل بعد علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف وهذا فانهم قد خوطبوا بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة في قولك لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة
الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك
وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل ولغيره وهو تكليف
الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من
لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قط اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع
اللطيف الخبير غايته انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد البرهانية والتقرير
والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي
لا يقتدر معها على التحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك و
ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية

كون
النظر مامورا به
شرعا لا ينافي كونه واجبا
عقلا كيف والمعتزلة القائلون
بوجوبه عقلا لا ينكرون الاوامر الشرعية المتعلقة
بوجوبه ولا يمكن ان تكون هذه الدلائل لاثبات كونه
شرعيا وذلك ثابت ههنا لا ينفي كونه عقليا حتى لا
يثبت بها اذ الوجوب الشرعي والعقلي
يتضادان كما فهم من المتن م ت
لكت الشيء
علكه منه
الخبر الاحاد
الم ينته الى حد
التواتر سيما
قوله ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يتفكر
فيها اي مضغها بين
لحييه اي جانبي فمه
شرح مواقف
المراد التلفظ بها دافعة
بدون التفكر والتعقل ١٢
قوله يعلم بعضها بالمقايسة
من ان المعرفة لا تتوقف على النظر
لجواز حصولها بالمعرفة سابقة وعلى
تقدير اعتقاد حصولها بالمعرفة غير
سابقة يجوز ان يكون بالهام وغير
ذلك مما مر انفا فتدبر
قوله واجيب بان المقدمة الظاهر
ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة
العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم ولو اريد
المعرفة في الجملة فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل
م ت
الفج الطريق الواسع بين الجبلين
يجوز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الايمان
يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل
وذلك لا ينافي كون المعرفة واجبة في نفسها فلم
يثبت ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا بل انما يثبت
عدم دخولها في الايمان فتدبر
٣ فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه
وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة
بانه تكليف غير العارف باطل لانه تكليف
الغافل م

8/E8/







والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقوله تعالى بل هم قوم خصمون
وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للملائكة فهو
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال تعالى ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا
يعقل وقد روي ايضا ان شخصا قال لعلي املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي
املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون حرضيا
لا منهيا عنه واما ثانيا فقوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر ونهاه لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع ومنه العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبساطته
اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر
واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات ولا نقلي الصرف لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير وان لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من العقل فيلزم الدور ومن ثلثة اقسام اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر ولا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي
القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

انه

التدليس [illegible]

الحصب الحطب في النار [illegible]

التفويض [illegible]

التلفيق [illegible]

خصم بالكسر شديد الخصومة

يتوقف افادة السمعيات الصرفة على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور [illegible]

انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة منه وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر
وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى الاخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير
المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وتسمى نسخا
وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه
بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب
ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس
في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا
لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه
بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع
تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني
اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع
بعدم الوجود والجواب ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم با
الارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما
بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا
شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها
معلوم الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا
تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم
فلا يجزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي ومعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلانتفاء دلالة العقل
فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع
والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
الاخر فان قيل فافادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة

اليقين

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعند اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس و
فيما بينهما يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد
ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصول على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل وبالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر
بان كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال انما هو بالناطق
الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة والنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة وباعتبار البعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة وللبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى و
محكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث ومحكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و
الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الا
قتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار
مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا [illegible] او غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم
فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان
والجدل وفيه تدقيق لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا [illegible] فليجعل في المادة القريبة
ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فلم فرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

الاقتراني

لا يخفى ان الموصل مجموع الشرطية والمقدمة الاستثنائية والاستلزام بين مقدمة الشرطية و النتيجة ولا استلزام صريحا اصلا والاستثنائي بنقيض التالي فان قلت مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم المقدمة قلت لا اختصاص له بالاستثنائي بل الاقترانيات كذلك اللهم الا ان يقال المراد من الاستلزام الاستلزام فقط بقرينة المقابلة وذلك انما كان الاشتمال لا يظهر في الاستثنائي اورد الاستلزام لاجل ذلك فيه ومحال ان [illegible] بل الاكثر والمراد من الصريح اعم من ان يكون صريحا حقيقة او في حكم الصريح تامل [illegible]

في الجواب تامل اذ الحكم في الكبرى على افراد الناطق لما ان الحكم في النتيجة على افراد الانسان الذين هم افراد الناطق بعينه ثم لا يخفى انه يمكن اتساع دائرة النقض بقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق [illegible] الجواب والظاهر انه لم [illegible] في الجواب ما ذكره صاحب المواقف ان الناطق وان كان مساويا للانسان بحسب الواقع لكنه اعم منه بحسب المفهوم اذ الناطق للانسان من الافراد والفرضية للناطق والتحقيق ان كل متساويين بينهما العموم من وجه اذا اعتبرت النسبة بحسب المفهوم [illegible] وقد يجاب بان كل واحد من المتساويين بعيد جزئيا اضافيا للافراد لوقوع كل واحد منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى انه ناجم [illegible]

فيه ولا يخفى لعبده [illegible]

[illegible] النهار موجود [illegible]

والا لتركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صور المعقول في العاقل وكل ما هو محل
لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصور
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة و ح
يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها انها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
المركب وتركب شئ من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فماهيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فمعقوليته يمتنع ان يكون منفكا عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شئ
متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل فيه المعقول لحصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا

للغير

ينبغي ان يافذ الشق الاول والانقسام الى اجزاء متشابهة في الحقيقة حتى يكون هذا الشق عدم الانقسام الى اجزاء متشابهة اصلا فيتفرع عليه لزوم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل ثم لما كان هذا الشق مختصا بهذا المحذور يعني ان هذا المحذور يتحقق فيه ان يتحقق في الشق الاول ايضا [illegible] الاول [illegible] المحذور الذي [illegible] فالمحذور الاول يتحقق هنا [illegible] قوله ومنها الموقوف [illegible] حصول الاشياء [illegible] [illegible] الانقسام [illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible] ثم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال [illegible] فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في بحث تجرد النفس تدبر قوله اذا كان مجردا قائما بذاته [illegible] [illegible] قوله الصغرى فظاهرة [illegible] ظهور الكبرى للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس الثاني فان القياس من القياسات المركبة [illegible]

قوله واعترض عليه بوجوه يمكن ان يجاب عن الاعتراضات الاربعة بان يقال في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما ان يكون له ماهية غير الانية او ماهيته انيته وعلى
٣٠٧ منها معلوم الا الانية فقط [illegible]

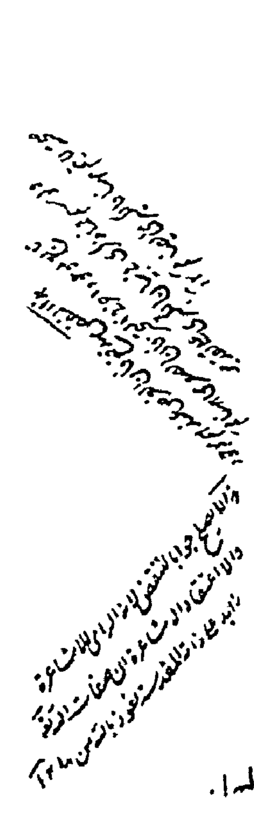
[illegible]

للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال
للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنها
معقول اخر مقارنة الحال لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته للغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان فممكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصوله لنفسه او بحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصوله لنفسه و
دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته وثانيها ان تعقل المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح للذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكرتم في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين تحقق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان توقف
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل ذاته تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
الغلبة وتفاوت الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسا

[illegible]

[illegible]

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة
الى الضدين على السواء ويطلق ايضاً على القوة المستجمعة لشرائط التأثير بوجودها ولا شك انها
لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص يستعين وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه
صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم
احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني
والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن
قبل الفعل لما كان الكافر مكلفاً بالايمان حال الكفر والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدوراً للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله
تع لا يكلف الله نفساً الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها
لان حال الوجود الفعل صار الفعل موجوداً فلا حاجة اليها لانه يدخل من العدم الى الوجود وتنافي
الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل
الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تع ضرورة عدم
انفكاك احدهما من الآخر والتالي بقسميه بط واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال ايقاع
الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفاً به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيبطل التكليف فالقدرة التي
هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور والمقدور لازم فيه ان يكون المكلف به مقدوراً
في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما
يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع
تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لان
اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال الوجود
محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان الممتنع احداث الحادث



واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يتعلق قدرة زيد
على فعل عمرو ولا يتصور انهما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالتشخص
لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور
ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون للمعلول الواحد الشخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحديهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحديهما
امتنع ان يقع بالآخر وقد مر مشروحا في مبحث ان المعلول يتعدد بتعدد علته ولا استبعاد في تماثلهما
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدوره مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا
لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب بقوله ولا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد ومن قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فلو وقع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وما هي الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

الآخر

[illegible]

قوله وهو
يحصل الخلاص عن الالم
من غير لذة التي فيه ما تقدم من
٣١٣ محمد بن زكريا يقتضي ان يكون كل لذة خلاصا
عن الالم ولا يقتضي كل خلاص عن الالم لذة فان كون
الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطا بوجود شرط
او فقدان مانع فلا يرد النقض
المذكور ان حسين

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به اخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هو معلول له
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه
امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور
الملائم والمنافر واجيب بانه لعله اورد ذلك على تقدير احتياجهما الى التعريف لو استغنائهما عنه وليس
تصور الكنه مانعا من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعيا حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال دفعة او مطالعة
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او الطعم وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا من الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غير والموجود
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد بل قيل تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشموم فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ و
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عصر يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحصل الالم الا بعد
الزمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو

حالك الشيء كالك حلوكة اشتد سواده ص
ابيض يقق محركة وكليف اشتد بياضه قاموس
يقال ابيض يقق اي شديد البياض صحاح

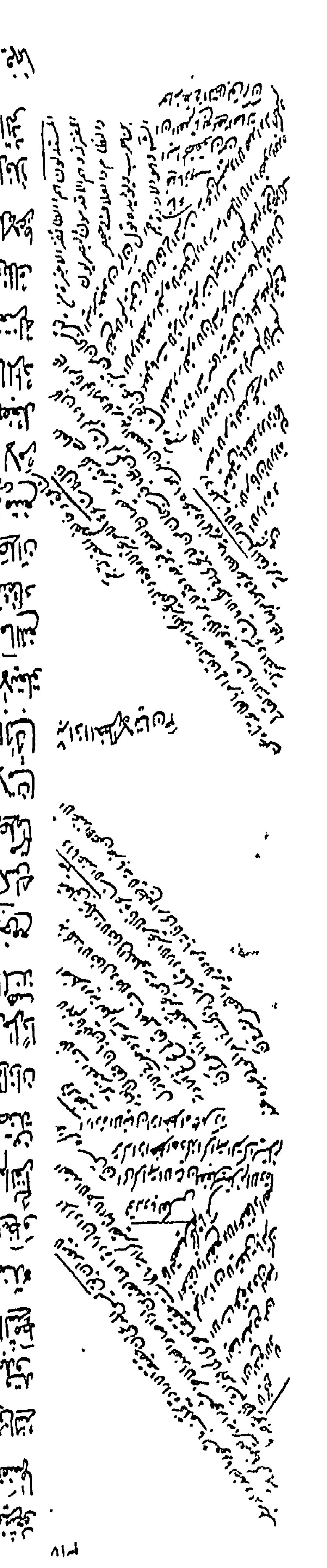
بسوء

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



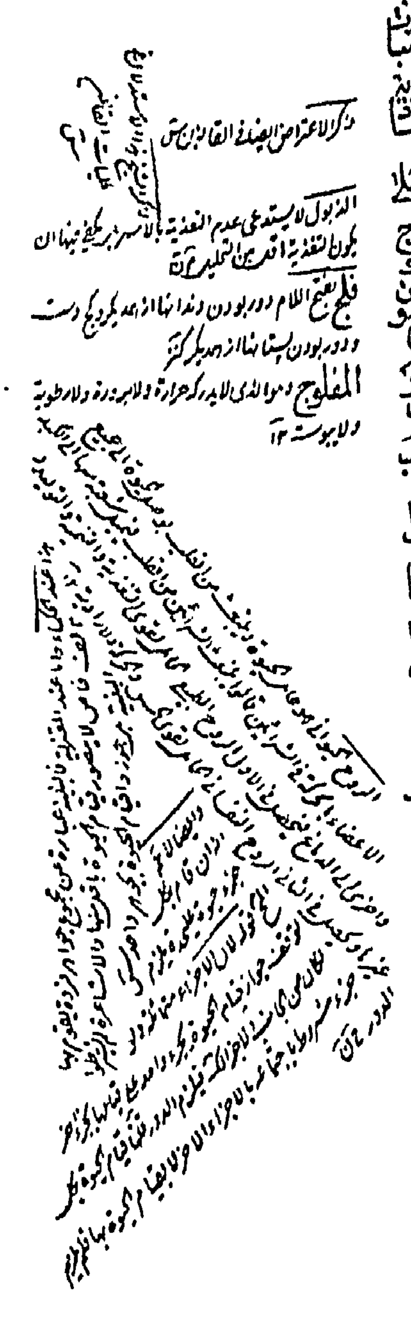
فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا متصلا به بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما
يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل وحدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانفسها هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل ولما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما
اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة
للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما
قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد
تتعلق بنفسها دون النفرة [illegible] صاحب المواقف اذ فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع
له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده المنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر هذا الفرق على تقدير اقتدار الله
ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا
بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور وهذا اجاز ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه
فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه

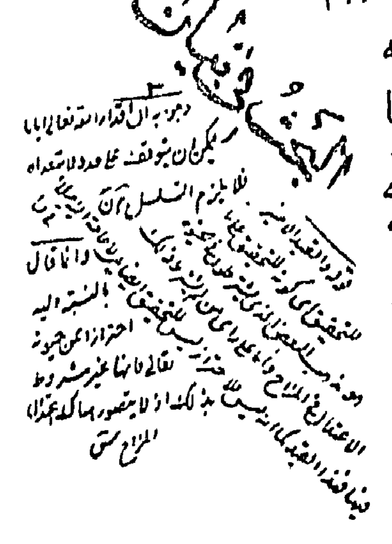
قوله فبالخلاف والتقييد المذكورين اي الخلاف الذي بين الاشاعرة والجبائيين وجماعة من متاخري المعتزلة وبين قدماء المعتزلة والنظام والعلاف وجعفر والتقييد [illegible]

[illegible]

اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور
قوله لان ارادتنا الخ [illegible] الله تعالى وقدرته وارادته وهذا التفسير يقتضي ان يكون متعلق الارادة [illegible] مقدورا [illegible]
قوله نفعا يكون اسم ان اي يجوز ان يعتقد ان في اعتقاده ان في الفعل منفعة وقوله او في ميله عطف على قوله في اعتقاده اي يعتقد ان في اعتقاده او ميله اليه نفعا
يمكن ان يقال ارادة الحيوة والموت من العباد [illegible] [illegible] بقاء او عروض الموت [illegible] الارادة بمعنى الصفة المخصصة المذكورة [illegible]

بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجد النفرة دون الكراهة
المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه وهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا وانما قيد الاعتدال بالنوعي للتحقيق على ما هو رأي
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد اولا ليتميز عن
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما ترهون ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب
اعتدال اللائق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على
مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة الغاذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل لا لانتزاع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن
غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس و
الحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة عن بعض آثارها
دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان
المزاج لا يتاتى الا بائتلاف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية
والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعد سريان الروح
في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة
ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى
واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزء من البنية





حيوة

فصل ان
العدم يتعلق بالو
جود بطريق ... بالذات
لق العرضيات لهذا الشخص ...
... العدم

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير
الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث
عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة
وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه
هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا
مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وفي التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو عند الصحة يحدث
هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ الافة في الافعال
فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل
عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه مترددا في اي هذين واعترض الامام بانهم
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها
بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التي بها خرج المزاج عن الاعتدال او على ما يصرح به حيث يقال حمى حرارة كذا وهي من الكيفيات المحسوسة
واما انفعالات البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او
وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال او الملكة وكذا
اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والانفعال من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من
الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقوله اصلا واذا لم يدخل المرض
تحت الحال الى سوء المزاج والتركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه
الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف
والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار فالفرح
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة
هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع
وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فلهذا ما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى

بالمحسوس

[illegible]

بين نقطتين عرفه ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد
الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان تصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدث نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما
فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان
كذا استحال انقلاب احد هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا
بانه زيد او نقص من المنحني او مثاله وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها
كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الامام انه اذا
وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى
الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع تباينهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو يعني يتوالى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق هيهنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على ان الامام اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله
في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
وفتل لا يتغير وضعه ورد بان فتله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ويرسم ايضا
بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفيه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة
فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم
بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض
في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان
يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان يعود الى
وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد
توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو
اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول ان اراد ان الحركة الدورية موجودة
بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني
ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على
موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم

والمستدير

[illegible]

[illegible marginal note]

والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم
الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير
اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط
الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما
ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع
الواحد القابل بذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع
ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد
العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد
والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكر ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد
الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا
للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة
وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم تحدبا منها لا اولى ان يكون هذه بالتضاد اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم
فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من
حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة ولا بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع
فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفي
لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس
التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد
في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة
احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين
كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح
اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما
احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة
من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي
النسبة المتكررة اي نسبة لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس

[Margin:] هذا تقرير للدليل على اصل الدعوى اي ان الخط المستقيم لا يضاد الخط المستدير بحيث يندفع عنه ما ذكره ولا يكفي جريانه في العارضين اعني الاستدارة والاستقامة فلا حاجة الى تفريع عدم التضاد بينهما على عدم معروضيهما حتى يرد ما ذكره [illegible]

[illegible marginal notes]

[Margin:] هذا تعريف الشكل العارض للجسم واذا [illegible] الجسم بالمقدار يتناول العارض للسطح ايضا

البحث في الاضافة

[illegible]

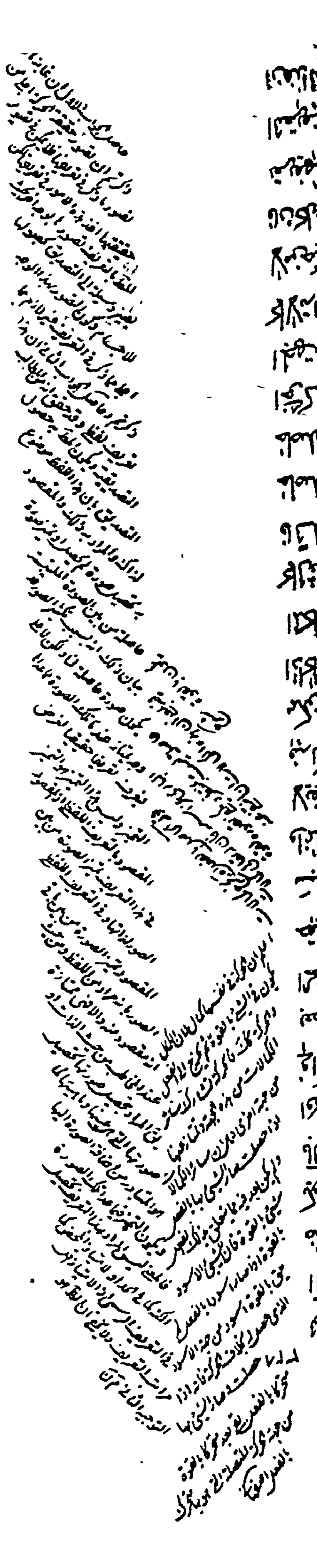
[illegible]

[illegible]

٣٢٦

ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا اتصاف ان اتصاف شيء بصفته هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل منها ما لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه ان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرض من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالتشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

يمكن ان يقال ان يوجد الاضافة موقوف على وجود الطرفين ... اضافات غير متناهية ... جميعا بالفعل ... تدقيق هذا الكلام من المستدل مبني على انه زعم ان القائل بوجود الاضافة قائل بوجود جميع الاضافات ... ملا ميرزا جان



للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضر كون تصورها اخفى من تصور هيئة الحركة اقول كلا الجوابين
لا يشفي العليل اذ لا يندفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امر اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف
بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
وما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع
ويكون بمنزلتهما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا
شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم
في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين بتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة
في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انها هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة
تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ
لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في
حيز اين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ
والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر
موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل
فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبها الى تلك الحدود متجددة سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في
الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ و
المنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فكيف توجد في زمان يحيط بآنات آن حصول
المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى وان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا قلنا ان اريد بقولك قبل الوصول الى المنتهى
آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اريد بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا انها تتصف
بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا في حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني
منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم توجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة

[illegible]

[illegible]

لان المنطبق على المسافة انما هو الحركة بالمعنى الثاني فيمتنع انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن ان تقضي عن هذه الشبهة
بوجه آخر وهو ان يقال لفظة الحال تطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل يجعلونه مقدارها اخذا بالاصطلاح الذي [illegible]
يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان نفي الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيهما بل الحادث فيها
انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين في محل المنع على التقديرين ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها
ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك ورابعها المتحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان
المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه
اشار بقوله والمقدار وانما يتوقف الحركة على الستة الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به والا فالزمان انما
كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون
في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبيضية فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من
الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها
ايضا ولذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كالحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها مبدأ ولا
منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورة مخصوصة يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا [illegible] فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اول لما خرج
من حاله يكون الحركة عنده بالقوة فلذلك من مبدأ وما منه مردود بان الكمال الاول يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انها لما كانت كمالا اول كان توجها الى كمال ثان ولذلك في المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال
الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان ذاتا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة
ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروضهما لعارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها الكلي
منهما ذات مفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو ما اشار اليه بقوله ولما اعتبار ان

احدهما

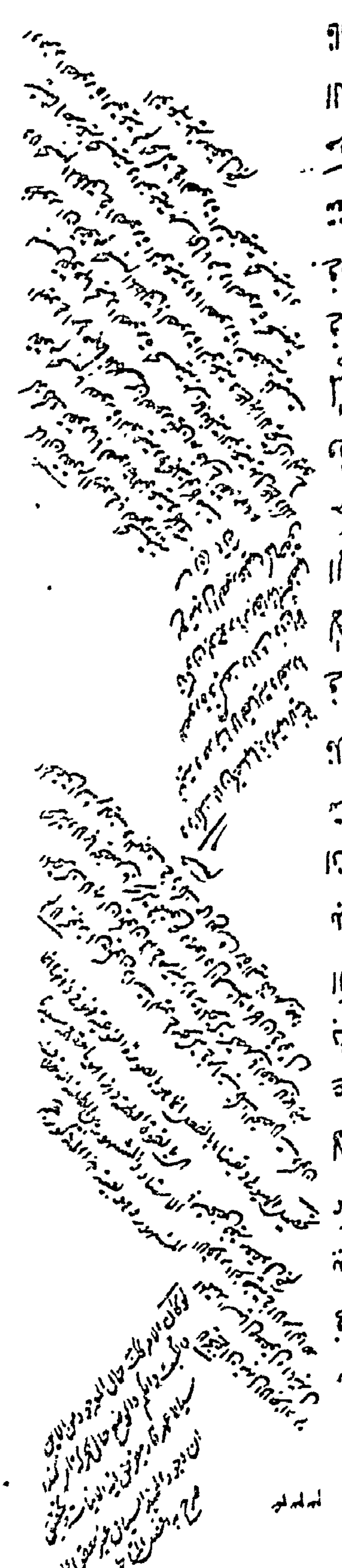
[illegible]

[illegible]

كان المبدء لا يقاوم المنتهى بانه مقول بالقياس اليه فانه ليس
يلزم اذا كان للحركة مبدءا ان يجب ان نفهم من هذا ان
منتهى حسي ان كان ولابد فنقلبه بين ووسعه والامر في
المنتهى ايضا كذلك والمضافان ليسا لم يلزم
العلم بالاخر فليس ابتداء المسافة
متصورا المبتدء بالقياس
الى منتهاها فليس هنا
تقاوم المضاف
صح

في الجسمية لجاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا نعم ولا نسلم انه لا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه
ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات فلما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان نوع الطبيعة مستمر الوجود [illegible]
[illegible] للاجسام وغير ما يلزم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات لم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك بالطبع متحركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب
بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة فيها اما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها [illegible] فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول
[illegible] الجزء الاول لبقائها بل يقتضي الجزء الاول [illegible] الجزء الثاني فلا بقاء للجزء الاول [illegible] الذاتي ولا يلزم عموم
الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب لا يكون جوابا عن النقض بل يكون جوابا عن منع الدليلين كما اسلفنا في
الجواب عنهما والمقولات التي [illegible] اربع اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف واما في المقولات الاخر لا تقع
فيها الحركة [illegible] ذلك بقوله فان [illegible] الجواهر وجد [illegible] ومركباتها [illegible] اجزائها [illegible]
والحلة [illegible] دفعة فلا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال [illegible] مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب و[illegible] الجوهر انما يوجد دفعة لا تدريجا اذ [illegible] ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء يتبدل
من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منها او من فرد من صنف الى فرد آخر منها [illegible] ان
لم يكن هناك الا [illegible] وتقع الحركة [illegible] المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان هناك الا [illegible] آخر في الجوهر
الذي يتبدل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا [illegible] الحركة
حال الحركة لانا لا [illegible] الزمان في الحركة واذا كان كل منها [illegible] فلا يخلو من ان يكون بين [illegible]
كل منها وان [illegible] الا يكون شيء منهما موجودا [illegible] لا يكون [illegible] الآنات وهو [illegible] والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو [illegible] اما [illegible] فلان المتحرك اما جسم [illegible] او
[illegible] زوال [illegible] الجوهرية [illegible] هذا الدليل منقوض [illegible] الكيف [illegible] لا يجب بقاء [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] من خلو من الكيفيات المتعاقبة مثلا [illegible] المتحرك [illegible] متحركا
[illegible] المتحرك [illegible] الجوهر المتعاقبة [illegible] عليه [illegible] ههنا [illegible]
[illegible] الوضع [illegible] عن الكيفيات [illegible] في ذلك [illegible] الكيف لان الحركة [illegible]
المتحرك [illegible] من الكيفيات وغيرها [illegible] ان لا يكون هناك الا كيفيات [illegible] انه لا يوجد [illegible]
في الازمنة [illegible] الآنات فان [illegible] مثل هذه الوجودات المتعاقبة حركة [illegible] مثل [illegible] الارض [illegible]
[illegible] الكل [illegible] حركة [illegible] حركة منطبقة على الزمان و[illegible] بان [illegible]
حركة والزمان و[illegible] بحيث [illegible] كل منها [illegible] الآخر [illegible] قطعة منه بازاء [illegible] من الآخر [illegible]
[illegible] حركة [illegible] لا [illegible] كما للمتحرك [illegible] بين المبدأ والمنتهى [illegible]
[illegible] لكنه غير [illegible] يمكن ان [illegible] الجسم بسبب [illegible] كل [illegible]

[illegible marginal notes]



[illegible]

٣٠٣٦

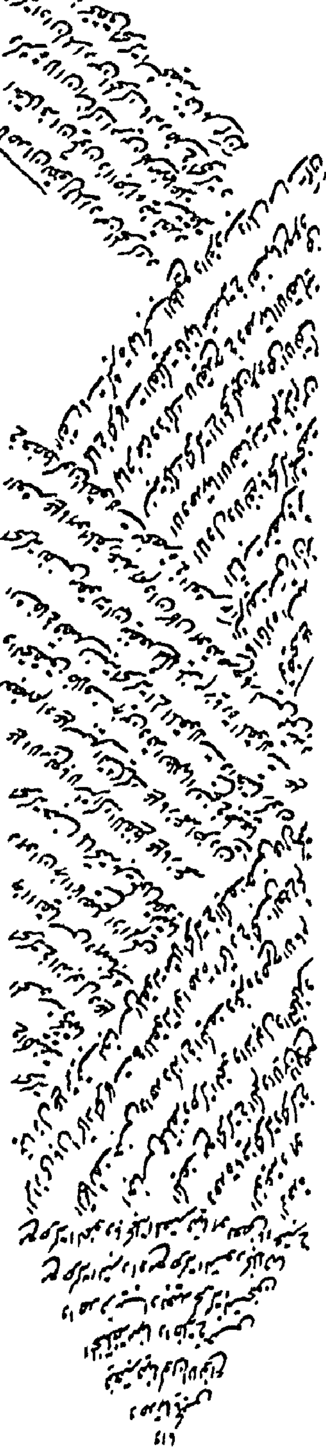
كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذا من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضاً التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه
وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى
المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف في بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض
عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي مقداراً معيناً من ذلك الجلاء فما ذا جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلاً
في نفسه كما هو عند الحس فان تبايخص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من لا حاجة في ذلك
الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأي من يجعل المقدار زائداً على الجسم عرضاً قائماً به سواء كان بسيطاً او مركباً من الهيولى والصورة
لان نسبة الجميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطاً كالجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلاً اذ مع كونه جزءاً يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في
امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير قطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فيجوز ان يكون للقسر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاء على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه والحاصل ان المقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص على الصورة الجسمية يكون جزءاً من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقداراً اخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار اخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت
قوياً وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤ الرشا
شات الطويلة الاعناق في الضيقة المنافذ جداً بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض
الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث الهواء
الباقي تخلخلاً فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضاً ثم اوجد ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفاً
فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية
اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلاً في
الماء وازدياداً في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى
الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه عند ذوبانه الى الحجم الاول بل صغر

[illegible]

٣٣٧

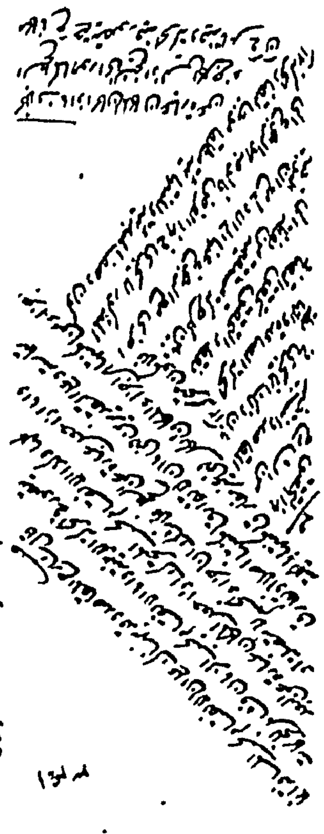
جثته بلا انفصال ثم ازداد بلا انفصال وأما النمو فهو ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو أي هو انتقاص حجم الأجزاء الأصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعية قال الإمام المشهور أن النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي لأن الأجزاء الأصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم يتحرك كل واحد منهما في أينه أو وضعه أو كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد أجيب عنه بأن الأجزاء الأصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك بدخول الأجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه وإنكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء إن كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب وإلا فالحق ما قاله الإمام واعلم أنه إذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالأولى أن يعد السمن والهزال منها أيضا أقول قد عرفت أن المراد بحركة الشيء في مقولة أن ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة إلى نوع آخر منها أو من صنف من نوع من تلك المقولة إلى صنف آخر منه أو من فرد من صنف من تلك المقولة إلى فرد آخر منه وحاصله أن يتوارد أفراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر أن أفراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لأن المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير إنما عرض لما له المقدار الصغير مع أمر آخر ينضم إليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير إنما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وعلى ما حققنا ظهر أنه لا أثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لأن مجموع الزائدة والأصلية غير الأصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه أو لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فإنهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق أن النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الأربع متواردة على شيء واحد بعينه فإن الجسم النامي من مبدأ نموه إلى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم إليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله إلى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فإن زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وإن عظمت جثته وصار أضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وإن نقصت جثته وصار عشر عشير ما كانت في حال الشباب وذلك لأن العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف [illegible] المحسوس مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما أشار إلى إثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فإنا نشاهد الماء الحار يبرد بالتدريج وبالعكس ولا يخفى أن إثبات هذه الحركة يتوقف على بيان أمرين الأول أن محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبائعها النوعية والثاني أن ذلك التغير يقع بالتدريج لا دفعة ولم يتعرض أحد منهم لبيان الأمر الثاني بل اقتصروا فيه على ما يحس من انتقال الماء من البرودة إلى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الحمرة كذلك قال الإمام لا اعتماد

[illegible]

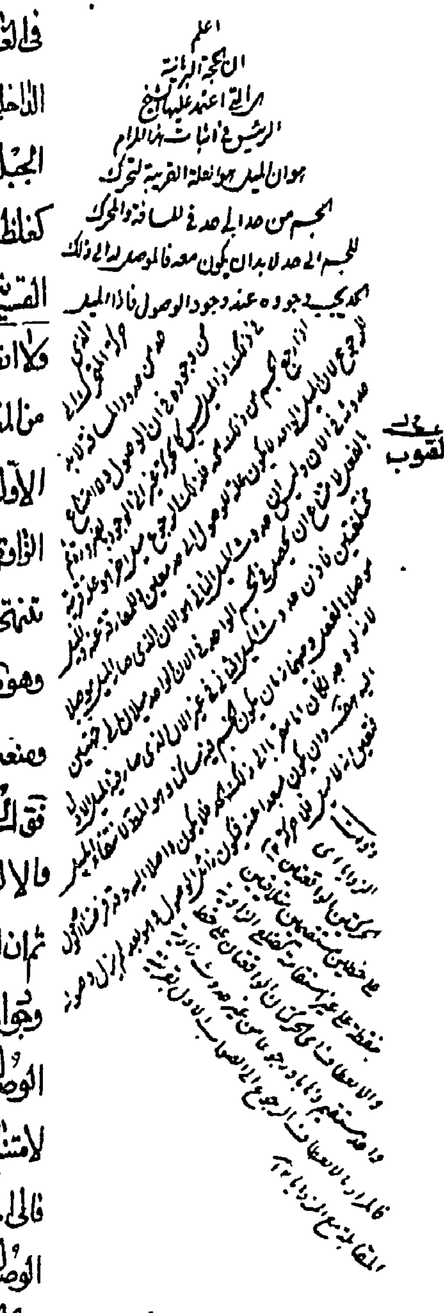


والاستنارة
فيلزم ان يكون الا
ستنارة والاستقامة
متضادين لكن الاستنارة و
الاستقامة ليس موضوعها نفس
واحد اذ لا شيء من الموضوعات يكون
ان يستحيل من الاستنارة الى الاستقامة
الا بفساده فغالب الضدين فيه ان يكون تضا
دهما للاطراف ومن حيث الاطراف ايضا ليس
بضدين اذ لا يستحيل ان يكون المبدء والمنتهى فيهما
مجتمعين في شيء واحد

[illegible]



ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات وانكر الفلاسفة ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال
لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان
الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى
حركاته المعدومة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع
في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه يزيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيجب
ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت زائدة من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات
الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة
في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء البطؤ سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية اما
الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية
كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطؤ الحركة
القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق
ولا انعطاف الزوايا والانعطاف لو تجوز ما بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث
الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع وتحصيل ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة
تنتهي لا محالة الى السكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع
وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بينهما اي بين المستقيمتين
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق
فق الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير ميل الوصول
لامتناع اجتماع الميل الحادث مع الميل عنه في آن الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا
فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة
الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول
مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة



علی

[illegible]

على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا انفا فبين الانين زمان
سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت الاجسام
منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى محاذاة التي في ممرها والزوال عنها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول آني فقوله حتى انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون نفاله
زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا قلنا لم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان نفي كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان اخذ الجسمين اذا
تحرك احدهما الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وفي الجواب لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب للحجر فيضعف بمصاكات الهواء
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد
التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو لم يسلم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان بين الوصول والرجوع يكون
الجسم ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل الحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء انه لو صح تخلل السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ويجب
الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة ويجب بالحركة
لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصعود المفروض بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الجبل
فذلك الفرض صحيح ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجب الا
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا
مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فيه ومثلها
الحركتين في غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل
من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى موجود مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف
الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار فيما فيه
يقع الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه خروج على
حركة الاعراض والمفارقات وقد يراد السكون في مكان لا يباعد الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو بهذا المعنى ايضا مضاد

[illegible]

[illegible]

مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضا لتضادهما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض الحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فيعرض العارض ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستلزم هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة تفرض في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسرية مستندة الى القوة وهي قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة ويتميل الجسم بالحركة الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركيب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا الا بل هو واحد انما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة تولية الذات الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير علة السكون عند عدم ما يصير علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى التحت فظن انها ليست من التركيب في شيء وانما الوجه هنا هو شدة والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تختص بالجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقائه مستمرا مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

لا يكون

بخلاف الحركة الطبيعية فانها تنسب الى الطبيعة

صح

[illegible]

لا يكون قابلا لذلك العرض المحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة
ساكن السفينة اذا تحركت بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع كون
الجسم الواحد متحركا بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مايل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمت ما رمي اليه وسمت ما
يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية تم والسند الا مثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي العدد اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الاكوان
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الا انه ذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون
ذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي العدد
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة
ما للشيء الى الزمان وكونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر ولما كانت متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان وهو عارض مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم
ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن التقدم من الحركة
لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها
من جهة ما هي الحركة ليس من جهة ما هي للمسافة فللحركة عدد منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضين لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه
الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما يعرض بالذات للمتغير كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغير كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفاته المتغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغير لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضاتها وعدمها اليه اي لا يفتقر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات
متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يغايره لان المعروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا

[illegible]

نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة اي ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه
المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه
الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع هو
ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو
تأثر الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك
تأثير وتأثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداع الذي لا يفتقر
الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الذي هو من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان
يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك والحمد
لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا

المقصد الثالث

فى اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول فى وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا ثبت
المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهى الى الواجب
وهو المطلوب الفصل الثانى فى صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثيره
تعالى فى العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب
واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفى كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب الاول ثابت لما بينا من قبل
ان العالم حادث فانتفى الثانى بيان المنافاة انه ان تاثيره تعالى فى وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن المؤثر التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث
آخر ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وسائر المتكلمين على ما مر
فى مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان
يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضى الا ان يكون المؤثر فى العالم هو القادر ولا يقتضى ان يكون الواجب لوجوده تعالى
هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا او ذلك القادر
هو الذى اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة
غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما
ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود
المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال فى صدر الفصل الرابع فى الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب موجودا مجردا ليس بجسم ولا جسمانى قديما
قادرا يكون هو الذى اوجد العالم الجسمانى بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة البارى تعالى اراد ان يشير الى
الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشىء بمعنى صحة الفعل والترك لانها تقتضى
امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان
استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اى امكان صدور الاثر باعتبار القدرة
وحدها اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب
بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل وحينئذ يجب الفعل وان
يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وحينئذ يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب

صدو

صدق الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا نعم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان
صدق الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدق الاثر بالنظر الى الذات [illegible]
قلنا نعم وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وحينئذ يجب وجوده
فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة
على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها باعتبار التمكن من الفعل في
ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء
لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا
شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معنا التاثير
وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل الذي هو فعل الضد يعني ان القادر هو الذي
يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل الذي هو علة للعدم وعمومية العلة تستلزم عموم الصفة يعني ان
علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي تعلق قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية
عامة في جميع الممكنات ~~لان علة المقدورية عامة لجميع الممكنات~~ فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة
المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا لله اقول لا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب واما
ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى
بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم بخصوصها وخلق الاجسام بقدرة الله تعالى
والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استنادها الى الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبنا على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدوم وما
يتوهم من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالف في هذا الاصل وهو اعظم الاصول
الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون
خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل
الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا
معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير
هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا

[illegible]

ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على خيره كما ينبغي عند ظ اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكروا الاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تع عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تع فاعل لفعل محكم متقن وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على نسق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه فممنوع ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح وظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحال اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فيما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معايشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تع فاعل اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيتعين الجواب بمنع التوقف فانا اذا اثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما ان الباري تع مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تع عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ورد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو

[illegible]

منه فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها ولما أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيدخل الكل فيه مستقصى وأتى الأجزاء عن ثاني وجهي الحكماء على أنه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الأول والثاني فإنهما يدلان على أنه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات ولما أثبت أنه تعالى عالم أشار إلى الجواب عن أدلة المخالفين وهم فرق منهم من قال إنه تعالى لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين هما الطرفان بالضرورة ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة فإن قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وإلى هذا أشار بقوله والتغاير اعتباري يعني أن ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال إنه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا شك أن صور الأشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الأحدية من كل وجه والجواب بما قد ذكرنا من أنه سبق أن علمه تعالى بالأشياء ليس بارتسام صور الأشياء فيه بل بحصول الأشياء بأنفسها عنده وكذا علمنا بذواتنا وبالأمور القائمة بها وذلك يتم على الحضوري وقد ذكرنا أيضا أنه أقوى من العلم بارتسام الأشياء صورة إن انكشاف الشيء على الغير لأجل حصول نفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لأجل حصول مثاله عنده وإلى هذا المعنى أشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين أن حصول الأشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالإمكان والوجوب أشد من الإمكان ومنهم من قال إنه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة أما المتغيرة فلأنه إذا علم مثلا أن زيدا في الدار الآن ثم خرج منها فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله والأول موجب للتغير في ذاته من صفة إلى أخرى والثاني هو الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير إنما هو في الإضافات لأن العلم عندنا إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة فعلى الأول يتغير العلم وعلى الثاني تتغير إضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وإلى هذا أشار بقوله وتغير الإضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا أي واقعا في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة فإنه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله أو بعده كان واقعا في الماضي أو المستقبل وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فإن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما

يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا
فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه
حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانيا
لم يتصف الزمان ماضيا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب
ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى الجسمانية اذا كان العلم حصوليا صوريا واما اذا كان انكشافا حضوريا وصفة
حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا
يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان اما الملازمة فلانها
ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر
من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة
لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجوبها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال
الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر يعرف في مبحث الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل
او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء
نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة
للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف
وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة
ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا آخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما

لزم

الجزئيات المتشكلة يدل على ان ما نقل الشيخ ليس صريحا في مذهبهم بل
امر يلزم
عليهم وانت خبير
بان المشهور من قول الحكماء
في علم الواجب تعالى انه حضوري
لا حصولي كما فصل فخر الدين
قوله انما يكون بالآلات الخ اقول وذلك لان كل جزئية
جسماني او مقدار بالذات وبواسطة المحل وادراك كل
منها لا يتصور الا بانطباع ذي المقدار والانطباع لا مقدار له
[illegible]
لو تم فلا صحة
الوجه لزم عدم تحقق المتشكلة
حادث للزوم كون الحادث
ممكنا لكونه حادثا وواجبا لما تقرر من ان
الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد والجواب منع هذه
المقدمة لكن هذا الوجه ان كان للقائلين بالقاعدة المذكورة
لا يتاتي المنع المذكور مع ان اثباتها منصور فخر الدين
قوله قال الحكماء وابو الحسين تحقيق مذهب الحكماء
على التفريع بعين ما في التحصيل ان
الحي هو الدراك الفعال
وهذان الصفتان
له تعالى
[illegible]
فخر الدين

٣٥٣

لزم تعدد القدماء وإن كان حادثًا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره إلى أمر آخر ولزم التسلسل أقول لزم
أو تعدد القدماء لا يلزم على التقديرين لاحتمال أن كانت الإرادة زائدة على الذات سواء كانت نفس العلم أو أمرًا آخر زائدًا عليه

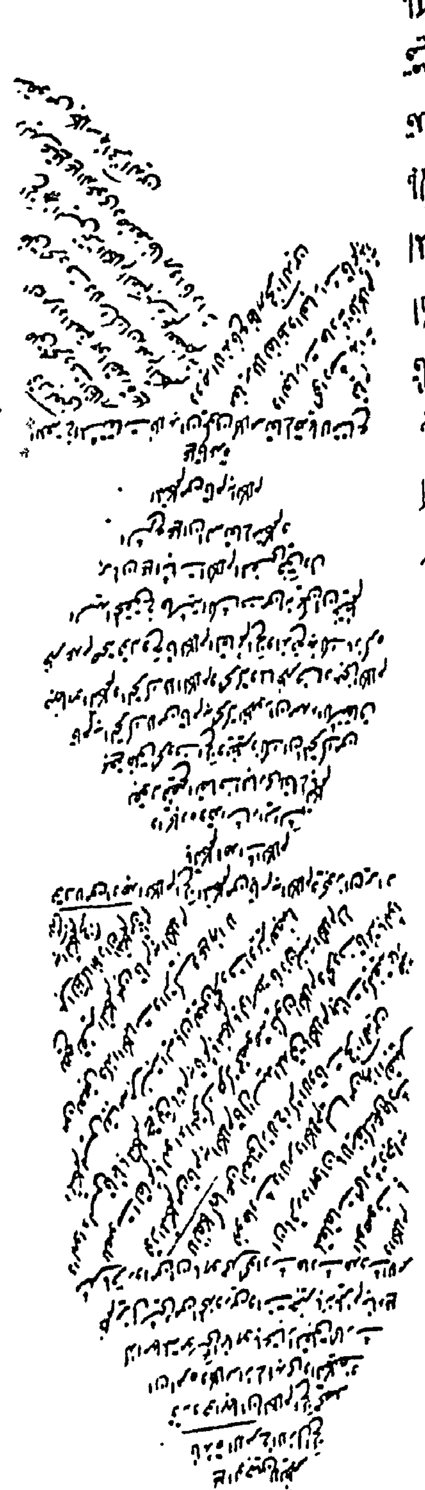
وذلك لأن النقل دل على اتصافه تعالى بالإدراك والعقل على استحالة الآلات يعني أن السمع دل على كونه تعالى سميعًا بصيرًا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله وأيضًا الإجماع منعقد عليه فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق شأن الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي يصح كونه سميعًا بصيرًا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لأن الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان أن الحياة في الغائب أيضًا تقتضي صحة السمع والبصر وفي غاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره إمام الحرمين طريق السبر والتقسيم بأن الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر والاتصاف بما يتصف به إن لم يقم به آفة ثم إذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح له السمع والبصر سوى كونه حيًا ولزم أيضًا مثله في حق الباري تعالى وأيضًا لا سبيل إلى إثبات استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الإجماع المستند حجيته إلى الأدلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الإجماع وفي الأدلة السمعية القطعية على كونه سميعًا بصيرًا فلنقول على الإجماع بل على الأدلة السمعية القطعية في هذه المسألة ابتداء لأن الظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى من الظواهر الدالة على حجية الإجماع إذ يتجه على هذه الاعتراضات كثيرة احتاجوا إلى دفعها وإن أثبتنا حجية الإجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أن السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على أنه تعالى منزه عن الآلات فإن كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب إليه الشيخ فلا إشكال وإن كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأي الجمهور فنقول لا احتياج لنا إلى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا إلا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الأول أنهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات وأنه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الأولى إذ لا يلزم من حصولهما مقارنًا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلا نسلم أنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطًا به الثاني أن إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب أن كلًا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ونحوهما

قلت ويدل على ثبوت الكلام تواتر عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلمًا وإنما الخلاف في معنى كلامه تعالى وفي قدمه وحدوثه وذلك لأن ههنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا إلى القدح في أحد

القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبريل او النبي عليهما السلم ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن بالاجماع مسموعا بالاذان بالاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف بالاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقروءا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر فهو قسم من الكلام متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اشكاله اولا في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا في تفصيل معنى هذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترع الله فيه حتى ان ما كل احد سوى ذلك اللسان يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

[illegible]

٥٥٨



[illegible]

شرحناه في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وللمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله
تعالى محصلها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما
هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته وقال
بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تلزم على ما
فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرنا ملخصا في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب
ايضا ما ذكرناه قلت تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله
تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة
حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او جسد ونقش
ذلك عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
ولا يكون بعضها متقدما على بعض وانتفاء القبح يدل على صحته اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى
محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال لا من الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخروية والاولوية وفي ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا

وكذبه

[illegible]

[illegible]

وكذبه بتبدل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي فيلزم النقص في صفته تعالى الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه وقيل لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظ اعني حدوث كذبه لكان اولى ويثبتوا لعموم الوجه الثالث وهو معتمد الاصحاب الدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا والبراءة عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ونحو البقاء يدل على سرمديته تعالى لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة فتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كما لا [illegible]

[illegible]

فانها

ولو سلم فالموقوف هنا الموقوف عليه لان احدهما هو الذات والاخر وجوب التعين ايضا قوله اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم فيه
وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا لم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين للمعلول اللازم غير متخلف قلنا لم لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو عين وجوب الوجود دليل على نفي المثل ايضا اي الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما
سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران و
السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقال تارة
في الموضوع معنا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين
يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا
استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا لم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما فرضنا هنا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم
احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان
لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم
وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب
وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا
ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب
احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه لا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين و
النصارى الى الحلول في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته
الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع

وجوب

في الأزل ومعنى الكلام أن تغير الحادث بشرط الحدوث والا فلا ضاد فامكان وجوده في الأزل الوابعانه
لوجاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو
عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية
الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان
لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضد وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلان علم
كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما يجعلان من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا على المعدوم وايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه
الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي
حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانما
يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلبي لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب بمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى ما
خالقا للعالم بعدما لم يكن وصانعا لما انه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك
التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في
ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة
والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهائه وهما عدميان لو وجود فيكونان
حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب
بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية
محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي معناها
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

قوله اما الملازمة فلوجهين اقول على القول بزيادة الصفات بكيفية على الذات وحدوث التعلقات يلزم حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى الدليل المذكور لجريان الدليل هناك بوجهي الملازمة كما لا يخفى الا ان يتال المستدل لا يقول بزيادة الصفات الزائدة بقدمه وهكذا بيان هذا انما يلزم ازالة يكون الصفة في وقت ما خالية عن التعلق مع انها في الازل خالية عنه كما مر فخر الدين ٣٦٢

[illegible]

٣٠٣

كونه تعم رئيا لما سئل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعها ويجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعم ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعم بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة لان المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة و ثانيهما انه تعم علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شئ من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها و اطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هيهنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناها ايض لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل الا ان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسوال لح لان قوله لن ترانى نفي لرؤيته تعم لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السوال لان قوله تعم لن ترانى على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعم لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلانه دكا الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سئل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه قد اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسئل ليمتنع فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السوال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سوال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمح ومشاهدة ما جرى من الاحوال والاهوال لان الامر بين الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعم ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى في الرد عليهم طريق السوال والجواب من الله تعم ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله الرابع انه سئل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب

ابرهيم

ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بتبليغ الشرائع والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سأل عنها فطلب
العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام جهل النبي المصطفى بالمتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة وممن حصل
طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل حال النظر او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو
حال التزلزل والاندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
تقييد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فلم لم توقع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه اما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه الحكم
والجزاء ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار بحال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطول
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر يصححها حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا
مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما تقرر في موضعه ثم العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح
كونه علة الصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فتعين ان العلة المشتركة هي الوجود لا غير وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري تعالى
فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب ولشمول الرؤية للجواهر وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

قوله ان المراد اقول قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار عقيب النظر شرطا للتزلزل و الاندكاك فلا توجه للسؤال قطعا فخر الدين

قوله وذلك لانا نرى الطول الخ اقول كون الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات ممنوع ويجوز ان يكون تميز الطويل عن العريض بواسطة ان الطول يدرك بوسيلة الباصرة لا انه مبصر بالذات فافهم فخر الدين

[illegible]

حيث قال فان استقرار مكانه وهو يهدي الى تفسير مؤيد بعدم الجواز فافهم فخر الدين

قوله واجيب بانها اقول قد عرفت مما ذكرنا في تقرير الايراد على الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف و كون الرؤية متعلقة باستقرار الجبل من حيث هو ممنوع السند ما عرفت ويقول ايضا يجوز ان يكون معلقة بالنظر الى عقيب من وقت التزلزل بشرط ولزوم الاختلال في الكلام ممنوع اذ يصير الكلام الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد النظر بشرط الاندكاك والتزلزل يقع الرؤية والا فلا اختلال فيه كما لا يخفى على المتنبه

وما نقلنا من عيون الرضا يؤيد هذا كما لا يخفى فخر الدين قوله ترجيحا

[illegible]

يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط الامكان وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى فخر الدين

قوله لانه عبارة عن الوجود الخ يجوز ان يكون الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود المسبوق بالعدم وح لا يلزم ان يكون العدم جزء العلة فتامل فيه فخر الدين

[illegible]

[illegible]

مشترك بين الموجودات كما هو عند الشيخ ايضا لان الاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان تقوم
احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي تصورناه وبين اشتراكه
بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات
اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود من الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك
من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله
تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فسادا اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود
مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا
من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط واما الابصار باختلاف المختلفات بل العلم بالضرورة وهذه
مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر عدمي محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هيهنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بالاشياء في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اذ كما ان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذا تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه مما لم يتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا
المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا يتجه غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي
لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في تلك بالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رض واما النص
فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل
بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى
والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان كلمة الى صلة
للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد يجيء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون

سجاله

[illegible]

سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج لطلوع الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت احمر فلا يصح الاخبار به سيما مع ان سوق الاية لبشارة المومنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واختلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاولين وهلال الاكما يرون والظماء ما وجدوه بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الروية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المومنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب فالمراد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يحتمل ذلك ايضا ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للروية كما عرفنا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للروية لاتصافه بما لا يتصف به الروية من الشدة والشزر والرضا والتحير والذل والخشوع ومنها الا يصلح للروية بل هي حال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي وليتحقق مع انتفاء الروية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الروية لكان تناقضا ولم اذا نظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الروية لكان الشي غاية لنفسه وانظر كيف ينظر الى والنظر لا ينظر اليه لرويته وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الروية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الروية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الروية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعمالاته وليس حقيقة في تقليب الحدقة فان قيل كم يقول نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الروية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله تعالى وجهته واثاره ولا قرينة هيهنا تعين المراد فان التعيين تحكم لا يجوز فوجب المصير الى المجاز المتعين منه وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث خص الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المومن غير محجوبين وهو معنى الروية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالروية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل

ثاني

[illegible]

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد
في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله هذه الاية للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعدا يشتهي الله تعالى ان ينجزكموه فقالوا اما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناضرة وقد صح هذه الاحاديث
من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها بمنع صحة
الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح
من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما
بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة و
اجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان
نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على
اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع
بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية
لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط امر اخر غيرهما لزم ان نراه
الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك
سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا
سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما للذات او للصفة لازمة لامتناع
اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته الله لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم
بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح
مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فلا نسلم لزومه فان انتفاءها من العاديات
القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين باشكال اقليدس والمجسطي و
المخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون
المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لانه

[illegible]

لانا نجزم حاصل لمن لا مضطربا له هذه المسألة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان يكون
ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى
ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي
الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لانا نقول ان تلك الاجزاء غير البعض
مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد
الواقع فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر
بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنا نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا
جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها و
ليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب
المواقف ضعف هذا بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب
ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما
هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل
او ازيد منه توجب ان لا نرى الاضعف ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب
الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على
حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها
قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة
شائعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم
او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد
اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان
للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب
الكلي بسلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئي فكان المعنى
لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي
يدل على الاثبات للبعض الاخر فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام
عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين
الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا
يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

بالجارحة

[illegible]

[illegible]

بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا انه يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى
رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى
يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما
في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على
الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الالة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نم انها
نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا وسماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل
رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب
وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره
اجماعا اذ الرائي هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعله من فروع وجوب الوجود

مجيئا

[illegible]

محتجا بما ذكرناه في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال الموسى لمقدمة اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان
الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار او
واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني
وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على
امكان الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع
منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اي مع منع
الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي
الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان
محتاجا الى الغير ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه
لا يفتقر الى الغير وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه وبما منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع ما
من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام وهو ان
يحصل جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقيقة
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم ولفنا ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد تبين ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات
الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء
على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي
يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره
على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم
بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد
الى الارادة مخصوص والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله

لم

٣٧٢

والابدية معا والحقيقة بهذا المعنى هو الابدية وفي باب الحقيقة بمعنى امتناع الفنى
الفنى العدم الطارى
والسرمدية متضمن انتفائه
لامتناعه وفرق بين الامتناع و
الانتفاء وانت خبير ان تفريع امتناع
الفنى على وجوب الوجود واضح للمغايرة بينهما لكنه
قليل الفائدة لان وجوب الوجود يتضمن امتناع العدم
مطلقا وهو متضمن لامتناع العدم الطارى ايضا فان قلت
لعل كون التفريع مفيدا غير منظور له بل غرضه شرح الاسماء الحسنى

اثبات الواجب ان التمامية هي كون الشيء موصوفا بجميع ما يمكن
من الكمالات
وفان لم يكن له وما
الذات شيء من الكمالات
الزائدة من الصفات بل كان ذاته
بنفسها تمام الصفات وعين الكمالات كان
فوق التمام وانما يطلق فوق التمام على ما يكون تماما في نفسه
متمما لغيره انتهى وقول الشارح وهو ان يحصل الخ يلائم المعنى
الاخير وعبارة الشيخ في الهيات الشفا هكذا واجب الوجود فوق
التمام لانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود
ايضا فهو فاضل عن وجوده وانه فائض عنه
انتهى ومحصوله انه فوق التمام لانه
كما له الوجود الذي هو
واجب بذاته

النفع وقد تقرر ان الواجب تعالى انما يصدر عنه الخير والنفع
والنقص منشؤه الماهية الامكانية ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واما
ما ذكره الشارح فانما يناسب طريقة الحكماء
لكن يؤيده ان المصنف في الامور
العامة اختار مذهب
الحكماء فليكن هذا

قوله ان الملك هو القادر على الابداع والانشاء
قوله الى ان
اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه كما
في المواقف ان اليد موضوعة
للجارحة المخصوصة والوجه ايضا موضوع
للجارحة المعينة وقد تعذر حملهما على معناهما
الحقيقي فتعين التجوز

ثم كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات فاغنى وجودها والمراد بالتكوين والايجاد والتخليق واحد
وانه غير القدرة لان القدرة اثرها هي الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بالامكان يعلل المقدور فيكون هذا المقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو كون
اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه
الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منه احدهما بعينه بل لا بد في
حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين
يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج في صدور احدهما بعينه الى المخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح
لا حاجة الى مبدا للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به **الفصل الثالث**
في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما
والحسن بعنا اقساما الواجب مندوب ومباح مكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان استحق
بتركه ذما والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشيا
وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل و
الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشيا
وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

ما يكون من حسن اسم وتجرح في اقامة وتركه قابلية مع عدمها
ان المباح لا
يوجد فيه امر زائد على
الحدوث لان المباح يوصف
بقابلية المنع والجرح في طرفيه لانه
وان لم يكن من شان لزمه ذلك لكن
من شان جنسه ان يمنع فعلا وتركا وهذه القابلية
امر زائد على الحدوث ولولا اعتبار
هذه القابلية في المباح لكان
على افعال النائم والساهي
والنباتات ايضا وليس
زائدة وان يكون تلك
ولا ان يكون لازمة
موجودة فيها
ما تقدم من
الى صفات
في عبارة المصنف على هذه الخصوصيات التي بيانها
قوله وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي فخر الدين
الحقيقي ما يكون متقررا في ذات الموصوف لا ما يكون موجودا
خارجيا حتى لا يكون مقابلته مذهب الاشاعرة فان بعض المعتزلة
يذهبون الى
انه غير حقيقي فخر الدين
قوله الاول صفة الكمال والنقص
لا يخفى على المصنف ان رجحان الصفة انما
يدرك برجحان اثاره فلولا ان في الافعال
ما هو راجح بل كان وجود جميع الافعال وعدمها على السوية
عند العقل لم يحكم بترجيح القدرة على العجز ولو فرضنا ان ذلك
يترتب على العلم والحرق وان ما يترتب على صفة الكلام لا ترجيح لما
يترتب على ضده لم يعقل معنى الترجيح الاول على الثانية
ثم انهم متفقون على حسن الاخلاق الكسبية
التي لم يكن في مبدء الفطرة
ايضا د
المعلوم ان حسن تلك الاخلاق وحسن الكسب بها متلازم

عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدرك بالعقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح تعرض ثوابه او ذمه وعقابه فما
تعلق به مدح في العاجل وثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم في العاجل وعقاب في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه
الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في
القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة
حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع
اقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها انا نعلم بحسن الاحسان
والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك
منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع ولهذا الوجه اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان
وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة
او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها
انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المصنف
بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن

والقبح

[illegible]

وسببًا للاقتداء عليه بالضرورة وكل ما كان غرضًا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق من عدمه وهو معنى الكمال فإذن يكون الفاعل مستكملًا بوجوده ناقصًا بدونه واعترض عليه بأن الغرض قد يكون عائدًا إلى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال وأجيب بأن نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الالزام وإلا لم يصلح أن يكون غرضًا لما مر من العلم الضروري بذلك وإرادة القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن قبيح وكذا الأمر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد أيضًا قبيح اختلفوا في إرادة الله تعالى للكائنات فمذهب الأشاعرة إلى أن إرادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف فحكم مرفوعًا إلى النبي أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة إلى أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع لا الكفر وإن وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسوق ونقل المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الأول أن إرادة القبيح وكذا ترك إرادة الحسن كلاهما قبيح وقد يمنع فإنه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني أن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح وقد يمنع إذ ربما لا يكون غرض الأمر الإتيان بالمأمور به كما إذا أمر العبد امتحانًا هل يطيعه أم لا فإنه لا يريد شيئًا من الطاعة والعصيان أو اعتذارًا عن ضربه بأنه لا يطيعه فإنه يريد منه العصيان وكالمكره على الأمر فإنه ليس بمريد له وكذا النهي واحتج الأشاعرة على أن إرادة الله متعلقة بكل كائن بأنه خالق للكائنات بقدرته من غير إكراه فيكون مريدًا لها ضرورة أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد طرفي المقدور والمعتزلة أجابوا عنه وقالوا بعض الأفعال مستند إلينا كما سنبين وعلى أنها غير متعلقة بما ليس بكائن بأنه لو أراد الإيمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم أن لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم أن يكون الله تعالى مغلوبًا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم عليه أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف إرادته تعالى والظاهر أنه لا يرتضيه عاقل وذلك بمنزلة قرية من عباده حكي أنه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الأستاذ أبا إسحق الإسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لأن الله تعالى لم يرد الإيمان والطاعة منهم حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل أراد منا الإتيان بالإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في عدم وقوع ذلك كالملك إذا أراد دخول القوم داره برغبتهم واختيارهم لا إكراهًا واضطرارًا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لأنه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي فكفى بهذا نقيصة مغلوبية وأيضًا إنه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلًا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبًا للامتناع ووجوه أخر ضعيفة ومن الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا اختلفوا في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم أم هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلًا وإن كان الفعل مخلوقًا لله تعالى فإن الفعل إنما يستند إلى من قام به لا إلى من أوجده فذهب الشيخ الأشعري إلى أنه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد والمراد بكسبه

إياه

قوله ورد بالمنع إذ ربما لا يكون إلخ أقول أنت خبير بأن مقصود المستدل أن الأمر الذي يكون المقصود منه الإتيان بالمأمور به إذا تعلق بما لا يراد لا يكون قبيحًا وكذا النهي المقصود منه ترك الإتيان إذا تعلق بما يراد يكون قبيحًا لأن كل أمر ونهي كذلك

التي هي غير الداعي والإرادة مانع من صدور الفعل والترك ولا في ذات المفعول وصفته مع قطع النظر عن تأثير الفاعل وما يلحق بعد ذلك من الداعي ويكون الفعل واجبًا أو ممتنعًا بسببه فيكون الفاعل قادرًا باعتباره أو المصحح بالامتناع اللاحق فإنه يلحق الفاعل في مرتبة ثانية عن القدرة وربما كان شبيهًا بما كان ممتنعًا بشرط لازم نفسه وتأخر عن عدمه وإن كان بينهما فرق ظاهر والعرف في استعمال لفظ القدرة شاهد بما ذكرنا فإن من كان في غاية النزاهة والتقوى وكان يملك الورع أمره ويقبض على ناصية قلبه لا يوصف بالعجز عن

من العباد أنت خبير بأن أكثر ما يقع من العباد خلاف رضاء الله كما وقع من قوم نوح مثلًا حيث وقع من أكثرهم الكفر كما يدل عليه قوله تعالى وما آمن معه إلا قليل وقد تقرر عند الجميع أن الله تعالى لا يرضى بالكفر كما يدل عليه النص فإذا وقع خلاف رضائه كثيرًا فلا استبعاد كثيرًا في وقوع خلاف مراده كيف والإرادة كما مر هي العلم بالنفع ويسمى الداعي فلا يمكن أن يقع خلاف إرادته المقترنة بالأمر بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون وهذا لا يستلزم عدم وقوع مراده مطلقًا فخر الدين

[illegible]

اياه مقارنة له قدرته وارادته من ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له ومذهب
الحكماء والمعتزلة انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد اختيارا الى المنارة والساقط
منها ويعلم ان الاوليين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى وعدمه
في الثانية اذ لا يلزم من تحقق الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار
علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال لها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة
وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما
على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه اختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم
يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر
ولا يتم بل ينتهي الى مرجح يجب معه الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا منه اختياريا
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا واوّل بهذا التقرير حيث عمّمنا
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان
الارادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ولم يحتج الى ما قال المصنف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما
وتعلق الارادة الجازمة به واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى
ايضا لا يكون موجبا لفعله بالقدرة والاختيار ان ما ذكر بعينه جار في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه
بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه
لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان

[illegible]

عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكروه في المدلول لا اشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب
المواقف فهذا الرد نظر فان ما لما ذكرنا الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى في تخصيص الحج
في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من
الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل الباري فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا
يتوجه النقض ويتم الجواب اقول يحصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا
للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري يجب ان لا
يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله على التقديرين يكون الفعل اضطراريا
لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على
التقديرين صار ممتنعا لما ذكرنا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه
وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعي لزوم كون
الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح اخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا
كان صادرا عنه لا باختياره فلا لزوم فبطل ما ذكرنا الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالوجه وهنا
صح الاستدلال بتفاصيل العالم على عالمية الفاعل والتالي بط لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور
له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور
له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك
الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء من العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها في
اوضاعها التي بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نسلم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالوجه و
المثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد الى الشيء لا يكون الا مع العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو
حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا الفعل بنفسه بالاستقلال

فلذا

قوله لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية كون افعال النائم
اختيارية ثم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون
نظره الى ان النائم ربما يحس في النوم باشياء
فتنبعث [illegible] الى الفعل
المتضمن لما يصدر
عنه ذلك
الفعل وفيه
ان الفعل
ح صادر عنه كما
يصدر عن اليقظان
ولا فرق بينه وبين
النائم فان لم يكن
لليقظان شعور
بتفاصيل ما يصدر عنه
كما ليس للنائم فرض
الكلام في النائم ضايع و
من البعيد ان يكون شعوره
الوصف على سبيل التشبيه
ان كان له شعور بتفاصيل
الفعل فالحق ان النائم في الصورة
المذكورة مثل اليقظان فلم يبعد
كما صدر مما يكون من فعل النائم ان
يتوهم فيه ان يكون اختياريا مثل فعل
اليقظان في احتمال العلم التفصيلي بكمياته
وكيفياته وعدمه فالتمسك بخصوص
فعل النائم لعله لا يبعد
قوله وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لما ذكرنا
من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب
فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق
مختار قطعا مع هذا الوجوب يتحقق الاختيار
اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب كما عرفت
وفيه ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان
العبد مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح
شرعيين لانهما من صفات الفعل الاختياري و
اقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب
الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه
انه فعل اختياري ولا ينافي ذلك كونه حسنا شرعيا او
قبيحا وانما المنافي لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعيا
عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير
المؤثرة ايضا وليس كذلك
فتدبر [illegible]
[illegible]

واذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا ممتنع لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته تعالى اقوى واذا المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل المحدث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل بسبب عدم الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعال العبد خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان الدلايل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض منها مغن بعض مثل الوارد بلفظ الخلق ولعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم خالق كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذا قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان

ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار على المعاصي وانه لا مانع
من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون
بالله ما منعك ان لا تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل
العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها
موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك نسب اليها واما على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل
العبد بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي و
المدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب ان هذه كلها
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله
وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء
والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا
كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب ولم يبق فرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا
باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير
للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
بقدرته وارادته واقعا بكسبه عقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار
المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب لما كان بفعل
الله وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق عقيب النار وان عدم افتراق
الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من
الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في حيز الوقوع والامتناع تابع لقصده
ودواعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم
يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته واجيب بان ما ذكر
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدام

والعبد

والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد
وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا للافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا
واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على الآخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم مبتدأ للتوقف
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر
ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب
حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة قال لحسن المدح
على بعض الافعال المتولدة كذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا و
قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب
هو عليه يجب بالوجوب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب
باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في
القاء الصبي لا على الاحراق جواب اعتراض مما يورد على دليل المعتزلة فيقال حسن المدح والذم
لا يدلان على اسناد المتولد الينا وذلك لانا نحسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من رعاية العادة وعدم انتقاضها

في معنى القضاء والقدر

والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة والاعلام صح
قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله
تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عندنا لما تبين وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله صح في الواجب
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه بذلك وكتبنا

حقائق المعارف وما ذكرناه ثانيا متوسط بين الاول والثالث

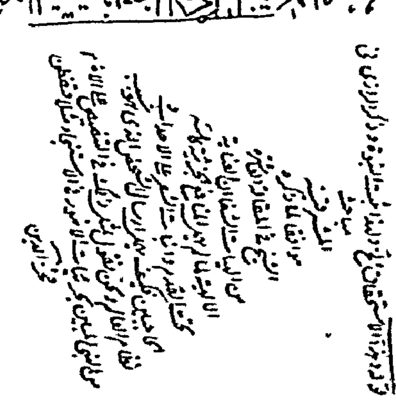
في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطر وقد بينه
علي في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم من ذا الحكم ثم تلى
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فا
يراده للتأييد محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل الاولان منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابله فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة
فما وقع في الآيات من اسناد الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله
تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه
تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له
كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا

الهمزة يقول من براه الله يبراه براء اي خلقه كذا في الصحاح وفيه ايضا النسمة الانسان والجمع نسم والنسمة النفس والوطء وضع القدم والموطئ موضع القدم والهبوط مقابل العلو والوادي معروف ويجمع الاودية على غير قياس كانه جمع ودي والتلعة ما ارتفع عن الارض

قوله عند الله احتسب عنائي حسبته اذا عددته والعناء بالكسر العناء اي التعب والحاصل الكلام ان الشيخ استشكل ان يحتسب ويجري من عند الله ولا اعلم اجرا لي في عملي وحاصل الجواب من امير المؤمنين عليه السلام المنع من نفي الاجر واثبات الاجر وان المسير والانصراف من العبد اختيارا حيث قال عظم الله اجركم في مسيركم

القول في بيان معنى الاضلال



٣٨٥

عليهم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بعلو وعيده وثواب وعقاب
اخرويين والى اتيان عبادات يذكرونها الخالق ويعبدونه جلاله والى الانقياد للسنن التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام النوع وتلك السنة هي الطريقة التي بينها
الشارع ويدعو اليه العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة
الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى الجناب الاقدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
من العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان
حسن التكليف على راي حكماء الاسلام واجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه
الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف
زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر
عنها والزجر عن القبائح واجب شرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة
على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل
به او امكانه وامكان الالة يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له
وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعلام
بل بمباشرة الفعل زمانا [illegible] فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكانه وهو والثاني ثابت بقوله
وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال [illegible] الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون
واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من
الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم
وان يتمكن من الة الفعل اذا كان الفعل ذا الة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما يكلف
به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا
سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور ككون
القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب
التكليف لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستلزم المشقة والثواب

[illegible]

بشرط

٣٤٦

[illegible]

يستحيل الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله
الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن
الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرة
بعقوبة وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطنا يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل
من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة
التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما
بالنسبة الى المؤمن فانه فائدة امتثال المكلف المكلف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيب الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من
التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب عليه
ان يشعره ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجه القبح
منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن
اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون
بتركها وليس ههنا جهة قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجوب اللطف او مع عدمه والاول
باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجوبها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول
الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما حصل عنه تعالى ما ينافيه اذ
الجمع بين المتنافيين محال اما انه تعالى فعل ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا يأتي
بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار

بالجزم

[illegible]

في بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

[illegible]

بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات في الاجبار النار
انما هو بالنسبة الى الجاهل كابليس فان المفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم فصل اخبار الله الحق يفضي الى اليأس فيقبح
منه تعالى التعذيب مع منعه لما ذكر المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية
والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم
هذا السؤال لكن لا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح منه لان الذم المستحق
على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح
ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان ابليس يذم وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد
من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث
يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم
الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا
ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل
لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل
بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على
الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله
التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على
جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه بمنزلة الكفارات الثلاث ويشترط حسن
البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا لئلا يبقى قبيح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله
تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين ولكونه عاديا او على
وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين ويجوز اللطف فهو ضربان مصلحة في الدين
ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او
غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص وغيرها او ... مباحث هذه الامور عقيب اللطف
واختلف في حسن الالم ووجه فذهب الاشاعرة الى ان الالم الصادر عنه تعالى حسن سواء كان
مبتدئا او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي

صورته

[illegible] ... ثم نقول وقول المصنف لا بد من المناسبة الخ يمكن حمله على ان اللائق ان يكون مناسبة بين اللطف والملطوف فيه وان اللائق ان يعلم المكلف اللطف والمناسبة لا انه يجب ذلك وعلى هذا لا خدشة قطعا

محمد ابراهيم

حاصلة من الظلم واخبارا لصغر ان بعض الالام قبيح بصدر منا خاصة كالالام الصادرة من بعض المكلفين
ما ابتدئ الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله اما
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي اذا القينا
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم
مشروطا باللطف للمتالم او غيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار
بطريق العقاب ويكون بجملته قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يعتبر اللطف في الالم المكافئ
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الالم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من جهة
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق حقيقة الالم مجرد
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على اللطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في حسن اختيار المتالم بالفعل اي
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الى الحد الذي لا يتفاوت فيه اختيار
المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه فالعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال انما ان يشير الى العوض لا الى الالم فاصل ثابتة واحتاج الى العوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
بقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه
تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استند الى علم ضروري او مكتسب او ظن
لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور انما ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كمن علم وصول مصيبته
او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان
العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة موصلة الى مضرة او فوات منفعة فانه تعالى
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لاجله العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم
المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد

قوله فذهب الثنوية الى قبح جميع الالام الثنوية هم القائلون بالهين النور والظلمة وان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة كما مر والالم شر فهو الخ

قوله وهما قبيحان اي الظلم والعبث قبيحان عليه تعالى وهذا مبني على القول بالقبح العقلي وقد مر بيانه الخ

قوله والا لكان ظالما اي حيث وقع الالم من غير عوض كان ظلما مقتضى الحكمة واي مقتضى الحكمة قبيح يحكم به العقل الخ

قوله من ان الله تعالى لحكمته ان الله تعالى يفعل ويحكم بالحق وهذا الحكم مما يقتضيه حكمه وقد تقرر ان ما يقع يكون واجبا لان الشيء ما لم يجب لم يتحقق فلا مجال للعقول بل ما ورد في القرآن لاثبات الوجوب فلا يكون الدليل واردا على المدعى والعقول بان يخرج الا ظن انما ورد فيه لا يثبت الوجوب غير مجد كما لا يخفى فتدبر

جهلا بضرر او ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سوا كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحوش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهد اثنان شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر
على منعه واما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع الحق
قبيح عقلا والسمع ايضا ما ورد في القران من ان الله يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم
من المظلوم من دون عوض له في الحال يوازي الظلم فانه ان لم يكن له عوض يتفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه بحيث يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزايد بما يحتاج
معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زايد على الالم وزيادة بحيث يختار معها
المتالم الالم ومثل هذا النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم
مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انتفاء الحيوة المانع
من دوامه وقد انتفى دوام المضر ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتاخير مصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه لانه لو
انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستحق المتالم عوضا يجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به فاستحق

قوله
دون عوض
في الحال يعني ان لا يجوز
تمكين ظالم من الظلم من غير ان
يكون له في الحال ما يوازي ظلمه لما مر من
ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو يمكن ثم لم
يكن له عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى اضاعة
حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى يقضي ويحكم بالحق فلزم
من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في الحال
يدفعه الله تعالى الى المظلوم ويتفضل الله تعالى
ويدفعه الى المظلوم فخر الدين

[illegible]

عوضاً آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالاً فالانقطاع
محال ورد المصنف ذلك ايضاً بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني ان الالم انما يتألم بسبب
انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع
في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائماً ولا يجب اشعار
صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضاً بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم
الا بان يشعر بانه ثوابه ولا يتعين منافع لان يكون عوضاً بل يجوز ان يوصل عوضه بكل ما يحصل فيه
نفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس
والنكاح لانه رغبه في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه
العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين
الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى
فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان
العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائداً على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض
علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران اي لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك
الوقت وحيوته ايضاً وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة
الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفاً للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفاً
لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفاً للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف
وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه
فطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقاً لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضاً
لا يكون رزقاً لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان من حلال مباح فانما الذي للعبد منه بنصب
وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقاً له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو
من الله تعالى والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب
اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم
عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان
فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحاً وحراماً مملوكاً او غير
مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع
به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقاً له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا
الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربي به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير
العوض الذي يباع به الشيء طعاماً كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت

[illegible]

والمكان

[illegible]

[illegible]

مطابقا لما ذكرناه في باب حسن التكليف على طريقة حكماء الإسلام وتكميل أشخاص نوع تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية
من الحاجات الضروريات وتعليمهم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص والسياسات
الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن والإخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات إلى غير ذلك تحصيل اللطف للمكلف أي بعثة الأنبياء لطف من الله تعالى
بالنسبة إلى العباد وشبهة البراهمة وهي أن البعثة إما أن تكون بما يوافق العقل فلا حاجة إليها أو
بما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقرر من أن ما يوافق العقل
قسمان أحدهما ما يستقل العقل بإدراكه والثاني ما لا يستقل العقل بإدراكه والحاجة إليهم في
القسم الثاني وأما في القسم الأول فإنهم ليتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فإن الإنسان إذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان أقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية أقول لا يخفى ما فيه من البعد فالأقرب أنه لا بد لبيانه
أنها مشتملة على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بأفعاله وأقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث إليهم له في أوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع النقيضين وهما وجوب متابعته وعدمها أما الأول فللإجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وأما الثاني فلأن متابعة المذنب
حرام ولوجوب الإنكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب وجب زجره والإنكار عليه لعموم أدلة الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه إيذاءه المحرم بالإجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم أيضا أمور أخر كلها منتفية منها أن تكون شهادته
مردودة إذ لا شهادة للفاسق بالإجماع ولقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالإجماع ولأن من لا يقبل شهادته في القليل الزائل بحسب عمره من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
في الدين القيم ومنها استحقاق العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فإن له نار جهنم وقوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم لكن ذلك منتف بالإجماع ولكونه من أعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فإن المراد به النبوة والإمامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالإجماع
ولقوله تعالى في إبراهيم ويعقوب إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف إنه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وقطع

قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب ٣٩٣

لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي

الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما

يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة

كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية وكل من ذلك

اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي

سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم

الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد

بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة

وجوز الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة

الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة

منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين

من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد نفي العصمة عن جميع الذنوب

كما هو الظاهر من كلامه والصحيح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب

سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما

فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بذلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير

جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق

العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينافي ذنب النبي بل بعد تقريع

بجرم كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان

ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فينافي البعض لا

من زمرة الاخيار الابرار صدور الذنب عن خيرهما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على

نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة

وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا العصمة عن السهو

لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية اتفاقا وعن كل ما ينفر عنه من دناءة

الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطبايع كا

البرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه

اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه وهو ثبوت ما ليس معتادا او نفي ما هو معتاد مع خرق

العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة الدعوى ضرورة

عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاصات والمعجزة المكذبة للمدعي للنبوة ايضا والمصنف يسميهما معجزة كما سياتي واما

هتم تصدق [illegible] کنز
شوکت [illegible]
جنگ [illegible]
حشو مردم فرومایه کنز تطفیف کم
بودن [illegible] اناب الله تعالی رجع [illegible]
الابتهاج خوشحال شدن الذل ترک الاعتراض
الاتيان بالقاء [illegible] الذکاء سرعة
الفطنة فطنة زيرکی ١٢
الطبع [illegible]
الوسع
بشدید
من الصداد
[illegible]
الدیان الدا
والعادة ١٢

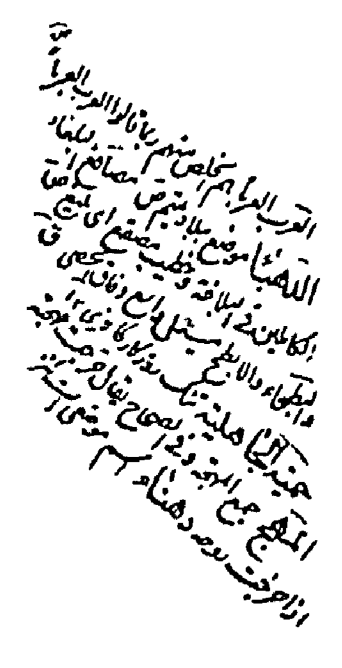
قوله

قوله يخرق العادة فيفيد العلم الضروري بصدقه لعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيداً آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة والشرط في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق بكذبه فانه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على الشرط قولنا ومطابقة الدعوى اقول يرد عليه نطق المعجزة على مثله كما سيجيء في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا للمعرفة بصدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يحصل لهم علم ضروري بصدقه من غير ريب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبر عموم الجامع لا في اليقينيات فالعمليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكر من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دفعا للاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القرائن وان العلم الضروري يحصل للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة لهم وللحاضرين فيما اذا فرض الملك في بيت ليس فيه غيره ومن خلف حجاب لا يقدر على تحريكه احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها نص على جواز ظهورها على الصالحين اعلم ان في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين غير المدعين للنبوة المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيجيء والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركهم فيها الخطب ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك عن مشاركة نبي اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو ان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى

دلالة

[illegible]

دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى وإلى هذا أشار بقوله ولا
إبطال بلا التباس ومنها أنه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم من عمومه ظهور
المعجزة والجواب منع اللزوم لأن منشأ ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه وهي إنما توجد في الأنبياء والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الأولياء وإلى هذا أشار بقوله ولا العموم ومعجزاته قبل النبوة يعطي الإرهاص اختلفوا في
ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص وهو إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته أنه هل يجوز أم لا فمنعها
المعتزلة والجواز والحق عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار إيوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام و
تسليم الأحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وإبراهيم يعطي ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في أنه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهاراً لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي
منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الأنبياء جوزوا ذلك أيضاً واختاره المصنف واحتج
عليه بالوقوع فإن الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب أنه لما ادعى النبوة قيل له
إن رسول الله دعا لأعور فارتد بصيراً فدعا مسيلمة لأعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل أن فرعون لما ضرب موسى
لبني إسرائيل طريقاً في البحر يبساً قال فرعون أنا أيضاً نمر على الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فأغرقوا
جميعاً وكما نقل أن إبراهيم لما جعل الله عليه النار برداً وسلاماً قال نمرود اجعل النار على نفسي برداً وسلاماً
فجاءت نار فأحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العموم ولا يجب الشريعة اختلفوا في أنه هل يجب البعثة في كل
زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الأشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الإمامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بأن الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عموم
الوجوب في كل وقت لأن الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل إلا بالبعثة فيكون لطفاً فيكون
واجباً في جميع الأوقات واختلفوا في أنه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث أم لا فذهب أبو علي وأتباعه إلى أنه يجوز
بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن يكون له شريعة فإنه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة
نبي بمقتضى ما في العقول وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه لا يجوز أن يبعث نبي إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم
بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم أن يكون بعثته عبثاً وأجاب المصنف بأنه يجوز أن يكون البعثة مشتملة
على نوع من المصلحة بأن يكون العلم بنبوته ودعوته إياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثاً
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني أن نبينا محمداً
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبياً أما بياناً أنه أما أنه ادعى النبوة فللتواتر
وأما أنه أظهر المعجزة فلأنه أتى بالقرآن وهو معجز وأما أنه أتى فللتواتر وأما أنه معجز فلأنه تحدى به ودعى
إلى الإتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة
بالأبدان والأشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي



وعدم

٣٩٦ وهذا الصاف والعلم الحاصل بذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر
خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله
والمنقول معنى متواتر من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل و
الاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب
كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط
عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم ركيك يحاكي نظم القرآن على ما يحكى من هذيانات
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف هم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذا بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على
الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية
وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن
ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته و
يرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا
يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

تمام
قرن علي كذا
مشيد حرمة عليه حتى
هلك ١٢ تهالك فتادن
وبحيري دادفتادن بحرص تمام نسنر
مبالات مانند كه كردن باك عارضه ق
يعني النقل عنه معجزات كثيرة مثل نبوع الماء
من بين اصابعه واشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير
ومكالمات
حيوان العجم
وكل واحد من
هذه وان لم
يتواتر بخصوصه
فيكون المنقول معنى
متواترا فيكون اعجاز
القرآن معضدا بالمنقول
معناه متواترا ١٢
الترهات الطرق الصغار
غير الجادة تتشعب الواحدة
ترهة فارسي معرب ثم استعير
في الباطل ص لدي الطبقة
الماضية والآتية وعلى دقائق
الالهية واحوال المبدا والمعاد
ومكارم الاخلاق والارشاد الى
فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
فالحق على المتفكرين ١٢ الوبل
بالتحريك الحمل من الصيف والوبيل الوخيم
ص وبيل لوبة بالتحريك الثقل و
الوخامة ضوء وبل ١ وخيم ١٢ الجزالة
خلاف الركاكة قال الجوهري اللفظ الجزل خلاف
الركيك ضعيف ص او بسلب العلوم التي
لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن
حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله
تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان
عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف تؤلف
كلام مساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده
هذان العلمان يمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا
ذلك ازال الله عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر ١٢ شرح
٢١

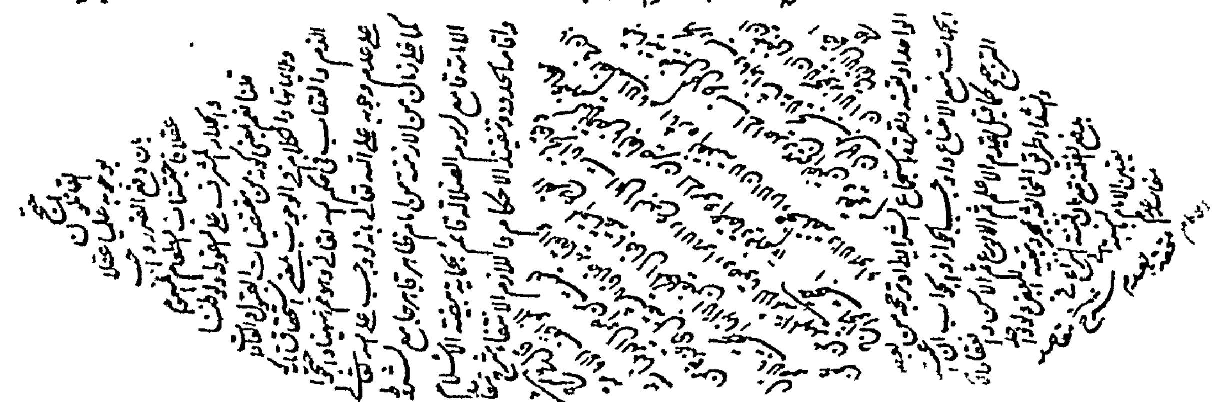
١٩٦

انما يحسن فيما لا يكون مقتضيا للبعض ويتوهم كونه مقصودا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع
للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان
المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا
واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
والدليل على جواز النسخ بينا وقوعه وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية
ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و
اوجب الختان على المولود على الانبياء المتأخرين عن نوح بعد تأخيره يعني مع اباحة تأخيره على نوح وحرم
الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك
من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق يعني خبر اليهود عن تأبيد
شريعة موسى اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات والارض والسبت يدل على ان
شريعته مؤبدة لم يثبت هذه الرواية عن اليهود قيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت
هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر السمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى
العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو
افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي
عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر شهوة مضادة للقوة
العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة و
الموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يمانع
القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب فيكون افضل سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بالسجود الا
للافضل واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور
به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم علمهم الاسماء الحسنى والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة آدم فلما قال اني اعلم غيب
السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا ما جهله اضعافا العلم بالاسماء ما شاء والى الكو

الصفوة

الاستظهار
يا ايها خواستن
فان الحكم يجوز ان يكون مصلحة
بالنسبة الى شخص دون وقت ودون شخص
آخر وسائر الاوقات شرح قديم
الاختلاف ويدفع بافتى ملقه الاتصال
از هيچ ركبتى خلاصه ثقلان
الانس والجن لقوله
تعالى
سنفرغ لكم ايها الثقلان
كنز

ذهب جمهور المسلمين
على ان الملائكة
اجسام لطيفة وتظهر في صور مختلفة
ويقدرون على افعال شاقة انهم عباد مكرمون
يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي
تفضيلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين شرح عقائد
قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم آدم الاسماء كلها
ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال
الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض
واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
الآية



[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

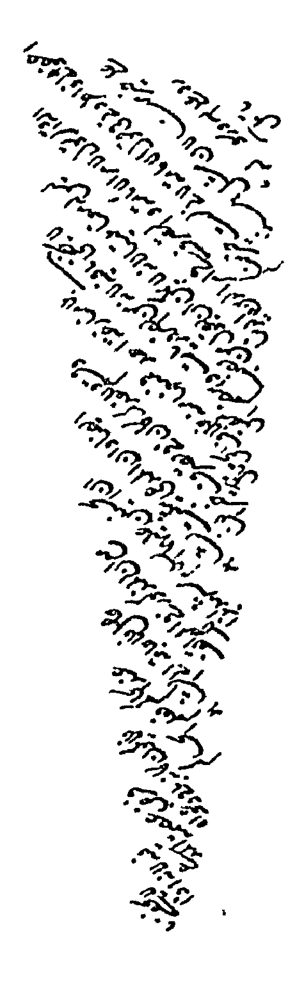
اليها واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه لم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لتعيين الامام وترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره
وطلبه كما قام به حين افضت النوبة اليه وقاتل طلحة والزبير مع ان الخطب انذاك اشد واشق
اولا تساهل وعهدهم بالنبي اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب كيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب
رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك
النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكماله في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
وعند تأخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال عباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر ليتني سألت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور
والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره واجيب
بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما
بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي والقول بانها كانت له ولاية التصرف

ادعاء
علي بعد رسول
الله معلوم منقول با
لتواتر ولا شك احد في
ذلك واستشهد جماعة من الصحابة
حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار
وكتم انس بن مالك فقال يا انس ما يمنعك ان تشهد
وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال اللهم
ان كان كاذبا فاضربه ببياض اولوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص
وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره علامة وضح روشنى وسپيد
مانند برص كنز الوزير المؤازر كان كحيل المعاكل لانه يحمل عنه وزره اى
نقله وقيل عليه النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمال اما النقل
اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلى
الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد
به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمال فانه يقال لابن المرأة
واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها كشرح قد تم اقول
يمكن تلك الحكاية على طريقة الالزام حيث عرف معاوية بامامة
ابي بكر ببيعة الناس له فنقول كيف عرفت بامامته ولا تعرف
بامامتي مع تحقق المتابعة لنا وله حسم ١٢

[illegible]

في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده لا يليق بمرتبة النبوة وزوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته وان قلنا صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاق
ورنما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المتناولة بمنزلة تلك
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه لا شريك في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما تكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبنى عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان
وفاته فيعم الازمان فالاول للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد من حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خلافته بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله صلى الله عليه واله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب وذلك انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم
اعادها ولما ادعى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي انه جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بالاتم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر وقوله
سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ارادة ان يثبت امامته على بانه يثبت على صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة بيننا وبينهم ثم ذكر مطاعن واعلى ما الدلائل
العامة فاما اشار اليه بقوله ولستوكهم غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي حين بعث لم يكن
على ما يتلقى الشيئين فلم يكن كافرا قبلا من عدا على من الائمة فانهم كانوا ابيانا فكانوا كافرين الى كانو ظالم

استخلفه ولم يغيره فوجب ان يبقى بعد حيوته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الامر
اذا قال البعض شرح قديم
يقال خلف
فلان فلانا
اذا كان
خليفته و
في خلفه في
قومه ومنه قوله
تعالى اخلفني في
قومي ص اي بعد
الخطة الصغيرة او الخطة
الكبيرة التي مرت ثانيا
كيف وكيت تخذت بصيغة
ابانا لقصور العبارة ص
الامامة بها والمصنف جعل
موصوف اللتيا هو المحنة والداهية
التي هو شديدة لكثرتها شرح مفتاح
الحظ والصغر الامر بتعظيمه ص بق
وقع في اللتيا والتي دهيتها من اسماء
الداهية ص اي الصغيرة والامر العظيم ١٢
ولا يخفى ان ارتكاب المجهول المعين غير
القرآن بظاهره وجعل الاستثناء منقطعا
في كلام افصح العرب من غير ضرورة تحققه قابل
من النظر سلم جهم ١٢



الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا والجواب
بانه لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في تولية من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات
والجواب بانا لا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولى احدا امرا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك الاتباع وانما المخالفة انما
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد
امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان بان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلثة في جيشه في جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة منع الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد وفاة النبي ولهذا لم يجعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا والجواب منع حصر ذلك بل تولى اسامة عليهم فهو افضل وهو لم يول قط عليه
احدا وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم لانه لا يولي احدا في عملنا
افضل من اسامة فعلى افضل منهم فهو المتعين للامامة والجواب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت لعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يوله عملا قط وبعثه النبي
الى مكة واعطاه سورة براءة ليقراها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا
يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها على اهل مكة
والجواب بانا لا نسلم انه لم يوله عملا فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة
في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وولى عليا قراءة
سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا عقدوا المواثيق والعهود
كان يفعل ذلك الرجل صاحب العهد او رجل من اعاظم قبيلته فجرى رسول الله على عادتهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك فقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد ولما سئل عنها
سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولم يعرف
ميراث الجدة فسألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة والجواب بانه ان اريد انه كان جميع احكام الشرع
حاضرة عنده على سبيل التفصيل فممنوع ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة كذلك
لنفي هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فممنوع وقطع يسار سارق
لعله من غلط الجلاد واحراقه لانه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية

المنجنيق والوقت يقال العصي
فلان يجمد اذا مات حق

لانه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان
النبي لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر
فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه
العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة
على ابي بكر ذلك حتى قال طلحة وليت
علينا فظا غليظا شيخ مطهر عليه الرحمة

١٤٧ على ما هو رأي أكثر الفقهاء لو أخرّه فجاءه بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين وأما
مسألة الكلالة والجدة فليس بدعاً من المجتهدين إذ يبحثون عن مدارك الأحكام ويسألون من [illegible]
بها وهذا رجع علي في بيع أمهات الأولاد إلى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه بأحكام الشرع ومنها
أنه لم يحد خالداً ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعاً في التزوج بامرأته لجمالها و
تزوج بها من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصاً فقال لا أغمد سيفاً شهره الله تعالى على الكفار
وأنكر عمر عليه ذلك قال لخالد لأن وليت الأمر لأقيدنك وأجيب بأن الإمام أنه وجب على خالد الحد
والقصاص فإنه قد قيل إن خالداً إنما قتل مالكاً لأنه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لأنه
من المسائل المجتهد فيها بين أهل العلم وقيل إن خالداً لم يقتل مالكاً بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه
أنه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وإنكار عمر عليه لا يدل على تحقق [illegible] وأما
أبي بكر ولا على وصله إلى القدح فيها بل إنما أنكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها أنه دفن في بيت
رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حياته بغير إذن النبي وأجيب بأن الحجرة كانت ملكاً لعائشة
وقد دفن فيها بإذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير إذن حال حياته لا يقتضي عدم دفن أبي بكر في
بيتها إذا كان ملكاً لغيره ومنها أنه بعث إلى بيت أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم وأخرجوا علياً وضربوا فاطمة عليها السلام فألقت جنيناً وأجيب بأن تأخر علي عن بيعة
أبي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وإنما كان لعذر وطرو أمر وهذا اقتدى به وأخذ من عطاه وكان منقاداً
له في جميع أوامره ونواهيه معتقداً لصلاحيته للإمامة وصحة بيعته وقال خير هذه الأمة بعد النبي
أبو بكر وعمر ومنها أنه رد عليه الحسن لما بويع روي أنه لما صعد أبو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاء الحسن والحسين عليهما السلام وقالا هذا مقام جدنا ولست أهلاً وأجيب بمنع صحة الرواية
ومنها أنه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم أكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك وأجيب بأنه لم يثبت الكشف عن الثقات وأما مطاعن عمر فمنها أنه أمر برجم امرأة
حاملة وأخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الأول إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها وقال
في الثاني القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر وأجيب بأنه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر بأنه عدم المبالغة في البحث عن حالها أو لم يتنبه على تلك الحالة أو وجد لكان
بناء ما له من الأسف على ترك المبالغة في البحث عن حالها هو أمرع من حالة الهلاك ومنها أنه شك في موت
النبي حين توفي وقال والله ما مات محمد لا يتركون هذا القول حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم وسكن
إلى موت النبي حتى تلا عليه أبو بكر إنك ميت وإنهم ميتون فقال كأني لم أسمع هذه الآية وأجيب بأن قصته
في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فإن تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الأحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى إنه قيل إن بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون
وبعضهم صار أعمى وبعضهم صار أخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعداً لا يقدر على

القيام

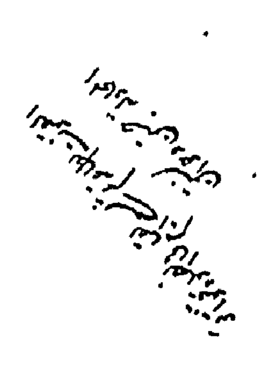
٤٨ على القتال في قوله كلا لم اسمع هذه الآية ولا انه علم ان سمعها او علمها الذي ذهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم
في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وان اتيتم احدهن
قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهى على معنى انه وان كان جائزا فاشرافكم
اولى نظر الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الحد بمائة قضية ومنها
انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس بمخالفة
للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة
بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا
على منعها عن فدك واجيب بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى عثمان من ظهر منه فسق حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب بانه انما ولى من ولى لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق وقد كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما
ظهر منه الفتن في زمن علي ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم حتى نقل انه
دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وموله وثروته مشهورة وايثاره اقاربه باموال الخاصة مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه من المواشي وذلك خلاف
الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام

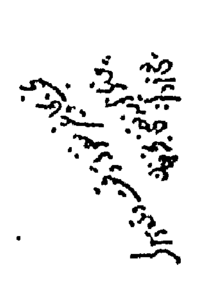
ومنها

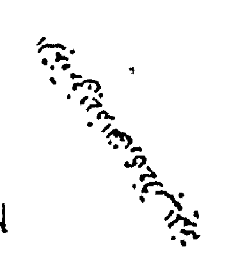
واسم امير المؤمنين
علي وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن
ابي وقاص ثم قال
ان اجتمع امير المؤمنين
وعثمان في القول
قالوا وان صار ثلثة ثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف لعلمه ان عليا
وعثمان لا يجتمعان على امر وان
عبد الرحمن لا يعدل الامر عن ختنه
وهو عثمان ولين عمر امر بضرب
اعناقهم ان تأخروا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم عنده من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم وبقتل من خالف الثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو في كل ذلك
مخالف للدين ومبتدع في شريعة سيد المرسلين
وقال الحجلة بالتحريك واحدة حجال العروس
وهي بيت تزين بالثياب والاسرة والستور
١٢ حتى كان يعطي حفصة وعائشة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال الف درهم
وانكر عليه ذلك فقال كان [illegible]
قدم [illegible] كرمان كردن التحذر [illegible] قنطار
پوست گاو را از نقره يا طلا [illegible]
صد وبيست من از نقره يا طلا قنطار
جمع كنز اللغة

والغضب واحد الغضب وهي الاغصان وقضية قضية
بالقضيب [illegible]
من العشق او غيره ص

الناس في هذا الامر شرع اي سواء يحرك ويسكن ليستوي فيه
الواحد والمؤنث والجمع ق







٤١٠ حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة
ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن أبي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة أحد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
أبي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فأخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر إليه النبي بعد إفاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم علي عنه وكان أكثر المقتولين منه وفي يوم الأحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم أذن له وعممه بعمامته وقلده سيفه وقال حذيفة لما دعا عمرو إلى المبارزة
أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فإنه برز إليه فقتله الله على يديه والذي نفسي بيده لعمله في ذلك
اليوم أعظم أجرا من عمل أصحاب محمد إلى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فإن النبي حصر حصنهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فأصابه رمد فسلم النبي الراية إلى أبي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال لأسلمن الراية غدا إلى رجل يحب الله تعالى ورسوله
ويحبه الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار ائتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية إليه
فقتل مرحبا فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا أخذه بيمينه ودحا به أذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا
بأجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحارث
وربيعة بن الحارث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا أبي لهب فخرج أبو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
وأقبل النبي وسار قاصدا العدو فقتل علي منهم أربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها أرباب السير فيكون علي أفضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما ولأنه أعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لأنه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لأن النبي كان في غاية الحرص على إرشاده
وقد قال حين نزول قوله تعالى وتعيها أذن واعية اللهم اجعلها أذن علي فقال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ألف باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب ورجعت الصحابة إليه
في أكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي أقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه كالأصول

الكلامية

امتحان در محنت و بیت الفتنه [illegible]
[illegible] عادت کردن [illegible]
[illegible]
الراية علم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] کرار
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ ٣١١
تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو
بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل القرآن بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وما كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر
نفسه فليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساء
كم فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا وفيه دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة بعلي والاتفاق على ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب لكثرة
شفقته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت
عياله وباتوا طاوين ثلاثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك كبير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال
خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا شيء خص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض زهده
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وكان ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل وان
ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى كان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا
يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين
اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يمنعوا اذ لهم سبق
امنعوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك فاشركهم خلفا واطلقهم وحبا حتى

[illegible]

قد طلقتك ثلاثا

داهلك

٢١

١٢ الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانبه وشدة
تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على رأسه وقدمهم ايمانا يدل على
ذلك ما روي ان النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله اول
الناس اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى
الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يحاب اهلا في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والصحبة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه لانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي واخبارهم بالغيب في الكل كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى
قال والله ما كذبت ولا كذبت حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعرات يجذب كتفه
مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا ثم اخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم
نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره ولخبره بقتل نفسه في
شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا
وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته
الانبياء يدل عليه قوله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وهو يدل على مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي
الى النبي طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله تعالى
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا

[illegible]

خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي النبيان الثابت الاركان ومن ترتيب الاسلحة وسيما الجهور وانا
العلل وتقويته الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح
البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان فيه من الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين في
الانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من ذي شيبين وتبشيره
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقولنا انه يدخل الجنة بغير حساب
والنقل المتواتر دل على امامة الاخيار وعلى وجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجود الكمالات فيهم وذهبوا
الى ان الامام الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله ابن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث
السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة على عدد نقباء بني اسرائيل و
يتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم
فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل فيه
بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي كفرة لقوله حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه
فسقة لان حقية امامته واضحة ومتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخ
اما ان يكون عن اجتهاد اولا فان كان الاول فلا اذ غايته انه خطاء لا ينتهي الى التفسيق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالف سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

الفصل السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد فالسمع دل على امكان

التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فلما كان احدهما
ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين وقد فرضناهما مثلين واما السمعي فهو قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الاول
انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماسين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني
انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فاما ان تطلب امكنة عناصر هذا العالم او لا
... مستقلة في الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخرى بالقسر ... والجواب

اعلم من الاوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية وجماعة من
الطبيعيين
والاطباء ممن لا غبار
اعتقادهم في الفلسفة ولا
عليهم في العقليات ولا نصيب لهم
من الشريعة وهو الى نفي المعاد وانكاره حشر
النفوس والاجساد زعما منهم ان الانسان اذا مات
فات وليس له معاد كساير الحيوان والنبات وهؤلاء
ارذل الناس رايا واردأهم منزلة والمنقول عن جالينوس هو
التوقف في امر المعاد لتردده في امر النفس هي هي صورة المزاج فيبقى

هو بعينه هذا الشخص الذي روحا وجسما بحيث لو رآه احد عند
المحشر يقول هذا فلان الذي كان في الدنيا ومن انكره فقد انكر ركنا
عظيما من الايمان فيكون كافرا عقلا وشرعا ...

[illegible]

من الاولى انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلا بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم اخر وعن الثاني
انا لا نم انه يلزم من اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان
مماثله مثلا الارض في كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع
بما استند اليه المتن اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية
لان اختلاف الطبايع في عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلا واختلاف
المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الا من شذ الى امتناع فنائه بالذات
بل لما ثبت من انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفنا وذهب الاشاعرة
وابو الحسين الى انه يجوز فنا العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار انه يجوز
عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود وان
لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان
يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه
من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتديا وقد مر
بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول
والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى
غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتاول في المكلف
بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره انا لو قلنا بوقوع العدم يلزم القول بالمعاد لان
اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال في غير
المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء
ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم فانه لما طلب اراءة
احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى
في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك فانه يظهر منه
انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا
وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزامه انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم
واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه
يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب لما
كان مشتملا على ثلثة دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات
وثالثها انه يفنى به الموجودات فجعل لابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
وقد كان معدوما قبل فالا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب

من

١٤٦٢ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده
فح يستلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقائق والدور واما ابطال الشق الثاني
فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون
قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما
انتفى بالموجب فلانا نعيد الكلام في ذلك الموجب ليس اولى من عدم ذلك الموجب اياه اعني منعه من الدخول في
الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله لعدم
الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهبت طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به ثم
فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء الذي اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول لزم الترجيح من غير مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس ترجيحا
بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني لزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر وابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب
طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين
البراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على
التذكرة الانبياء لانهم صادقون وذهبت طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البناء مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان
العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما

الروحاني

[illegible]
[illegible]
والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من
لزوم المكافات في الطبيعة والمجازات لامتناع وجود
ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وقد مر بيان وان لا
ساكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويعتقده فللانسان بحسبه
وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات
بحسبها كما قال سبحانه يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين
فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوان قوله واذا الوحوش
حشرت والطير محشورة كل له اواب وقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي النبات
وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض
بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون
وقوله وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده وقوله وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ءانا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم
[illegible]

الروحانية لما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل ١٤١٧
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتيهم الله
من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة وقالوا ٢٦٢ بعرة اذات
لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا
يحصى فالمعاد الجسماني حق لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما
قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول
جزء بدن الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر
معادا بعينه وهذا مع انه افضى الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا
جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الاكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول
المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم
انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتعلق البدن من غير
توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك
وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو
ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا
يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها
وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد
الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما
ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكرنا لان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا
فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع الاحراق

ممكن

النشز المرتفع من الارض
ويعبر من الاحياء
نشزه
الانشاز
لكونه ارتفاعا
لبعد انتفاخ
نظر الى العظام كيف
ننشزها
رفعها اي موضعها
ليف بعضها على بعض
صحاح نسل في العدو اي
الاسراع
بيانه اي ما بعد النفي
كما كانت ولا على صغرها
فيها كيف كسا العظام
تولد پيدا شدن است با اب
تولد پيدا شدن چيزى از چيزى
وجه الوجوب هو اللطف المفرط في
التكليف ١٢

[illegible]

٤١٩

النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي لاجل وقوعه لوجه الوجوب او الوجوب ولوجه الندب او الندب
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب
المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه
بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكل من فعل الفعل
القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم
وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب والى هذا اشار بقوله لاشتماله
على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله
ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سيأتي والى هذا
البحث اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي لولا الدوام لحصل بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الالم
الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا
كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير
حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه داخل في باب الزجر من الثواب يجب
خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو داخل في باب الزجر ولما كان للقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص
عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى درجة منه لانه
على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا
من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب
من الثواب اجاب عنه بقوله وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من
هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك
القبائح واهل النار ملجؤون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق
النبوة يستحق ثوابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة
مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط
لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير
ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه

عند
اعظم

المراد بالاحباط اسقاط الطاعة وبالتكفير ستر المعصية بالطاعة كما اشار اليه بقوله يسقط ثواب لانه عبر عن الطاعة بالثواب اطلاقا لاسم المسبب على السبب

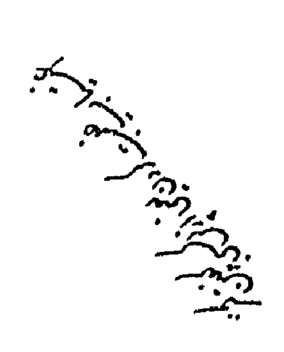
المحقق

المحصور لهذا قوله واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون بمنزلة من لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكونا وهذا هو الموازنة والمصنف ابطل مذهب ابي هاشم فقال لو امكن الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من الاخرى فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط كل منهما للاخر لم يسقط الباقي بالعدد لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حصول المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشئ عن الاخر فيبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه كقليل الكاسر والمنكسر ولهذا كما لم يتحقق في المزاج ايضا انه ليس هيهنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة انتفاء استحقاق الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فانا اسقاط احد الخمستين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء على ما مر من امثلة الهارب والجائع في غيرها والكافر مخلد في العقاب وصاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كفار عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام ولم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الملة لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثر لدخولهم في العموم ولما روي ان النبي قال هم في النار حين سألت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير وان يستحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

[illegible]

المبحث الثالث في التوبة وتحقيق معناها وبيان كيفيته

صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهبت طائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى العصاة اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار
اقول ويتوجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار قيد
فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها
لا يخلو من ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب والخوف
منه ودفع الضرر واجب فما يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح واخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية
فكذلك يعني انه ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكرنا من ان التوبة هو الندم على المعصية لقبحها لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فاذا ندم عليه انما يكون توبة اذا
كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او انتقاص ماله او عرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض لما ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم عن فعل قبيح دون قبيح ظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه
قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا فانه يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق
رقبة اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه لصحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح اعتقد انا



فلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه
اشكال لانا لا نسلم ان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا تردد
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها لانه ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها و
المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر الاثر عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة فيجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على الرمي وكذا في سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي والتدارك
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى الغير وهتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محيطة بل بعد الثواب لكنها
قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محيطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة
عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم
والتأخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب الى الكل على
السوية والى هذا اشار بقوله ولا الاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس
التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى الجواب بقوله ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظ واما اخبار
الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الاحياءين
ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه على غيره

فلا

معنى من كان من شاهد بنور بصيرته باطنه في الدنيا
لرآه مشحونا بانواع الموذيات والسباع
مثل الشهوة والغضب والمكر
والحسد والكبر والرياء
والعجب والحب
وهي التي
لا تزال تفرسه
وتنهشه ان سها
عنها لحظة الا ان اكثر
الناس محجوب العين
عن مشاهدتها فاذا
انكشف الغطاء ووضع
في قبره عاينها وقد تمثلت
بصوره واشكالها موافقة
لمعانيها فيرى بعينه العقارب
والحيات قد احدقت به
... [illegible]
نفسه وقد تكشفت له الصور الطبيعية
فان كان معنى صورة بنا نسبه في الحديث
النبوي عنه انما هي اعمالكم ترد اليكم
فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان
ان كان سعيدا فالموت يجرد النفس عن
البدن وليس معها شيء من الهيئات البدنية
مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الانسان المقبور
الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا
نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها
وتشاهد الامور مشاهدة عيان بحسها الباطني
فترى ما يختبرها وتشاهد الالام الواصلة اليها
من العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة
وهو عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيل ذاتها
وصورتها على ما هو تابع لكلامها كسائر المواعيد
... فوق ما كانت تعتقد من الجنات ...
... والعين والكاس من المعين فهذا
ثواب القبر ...
... [illegible]

[illegible]

قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما
وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها و
الجواب ان امكان العبور ظ كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كا
الجواد ومنهم من تجر رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه اما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله
سريع الحساب وقال النبي صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله
تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متأولة
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله
تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظ فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما
من اية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه
هالك في حد ذاته لضعفه لوجوده الامكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول
فانه على التجدد لا انقضاء قط وهذا لا ينافي فنائهما لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة
عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه
لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على ذلك كما يق
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة

البحث في ان الجنة والنار مخلوقتان

[illegible]

يوسف

يؤمن حما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثنا به وقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اي يصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان وانهما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط
وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب فكونها اي كثرة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع
ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهارها قطعا
بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما قلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه وعدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا وفي ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجود
ضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
وفي ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر ضد الايمان عامة شيئا
وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي التسمية الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
ولا هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

لضد

لضد الإيمان وهو التكذيب ولا يكون مقارنا لضد الإيمان بأن يخلو عن كلا الضدين وأما
الإمام الرازي فبان من جملة ما جاء به النبي أن تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
وفي ذلك ضعف لظهور المنع فإن قيل من استخف بالشرع أو الشارع أو ألقى المصحف في القاذورات
أو شد الزنار بالاختيار كافر إجماعا وإن كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فلا يكون حد
الإيمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وإن جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب عدم التصديق لم يكن حد الإيمان جامعا لخروج غير الكفر من الفساق عنه ولا حد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأمور التي
هي كفر وفاقا فيجوز أن يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
ووجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك إلى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان والنفاق
إظهار الإيمان وإخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فإنه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول أو بالفعل الواجب واجب كذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
أو فعلا والأمر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه بحسب الشرع أو بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه إلى وجوبهما
عقلا وذهب الأشاعرة إلى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال إنهما واجبان سمعا والدليل
عليه الإجماع فإن القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستثناء الإمامية فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والأمر في الوجوب والسنة كقوله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب والإيجاب لأنه لو وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع أو الإخلال
بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة أنهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لأن كل ما
وجب عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فإن كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وإن كان تاركا لهما يلزم الإخلال بالحكمة لأنه تعالى
أخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه أي شرط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
أن يكون فاعلهما عالما بأن ما يأمره به معروف وأن ما ينهى عنه منكر وكذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التأثير أي الشرط
الآخر أن يجوز في ظنه تأثير أمره ونهيه وأن لا يؤديا إلى المفسدة فإن ظن أنهما يفضيان

الى المفتي لا يجب عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المعصية اى ظن ان لا مفسدة لا
بالنسبة اليه الى بعض اخواته اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه و ينبغي ان لا يتجسس عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة
ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه وضع الله عورته
ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وقوله من ابتلى بشيء
من هذه القاذورات فليسترها يستره الله ثم وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن
المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الاخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه هذا اخر ما يسر
لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام و
جعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق و
معين قد وقع الفراغ من تسويده
في سنة [illegible] على يد اقل الناس

محمد ابراهيم
ميرزا محمد علي

